

**Univerzita Karlova
Filosofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky**

**Bakalářská práce
Helena Bönischová, obor religionistika
vedoucí práce PhDr. Milan Lyčka
2008**

název práce:

Pojetí božství v hejchalotické literatuře

(Concept of Divinity in Hekhalot Literature)

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně a že jsem uvedla všechny použité prameny a literaturu.

Helena Bönischová

Obsah:

1 Úvod.....	4
1.1 Židovská mystika.....	4
1.2 Hejchalotická literatura	4
1.3 Mystika a magie.....	7
2 Pojetí božství v rabínském judaismu.....	9
3 Pojetí božství v hejchalotických textech.....	11
3.1 Sekundární literatura.....	11
3.2 Rozbor některých primárních textů.....	13
3.2.1 Hejchalot rabati.....	13
3.2.2 Ma'ase merkava.....	18
3.2.3 Hejchalot zutarti.....	23
3.2.4 Merkava raba.....	26
3.2.5 Sefer hejchalot.....	27
3.2.6 Některé vedlejší texty.....	29
3.2.6.1 Re'ujot Jechezkel.....	29
3.2.6.2 Charba de-Moše	29
3.2.6.3 Ši'ur koma	30
3.2.6.4 Sar ha-panim.....	31
3.3 Původ hejchalotických textů.....	32
4 Závěr.....	33
4.1 Tři kritéria pro vymezení hejchalotického textu.....	33
4.2 Pojetí božství v jednotlivých textech.....	34
4.3 Porovnání s rabínským pojetím.....	35
4.4 Shrnutí.....	37
5 Poznámky.....	39
6 Použitá literatura.....	40
Příloha I.....	42
Příloha II.....	43

1 Úvod

1.1 Židovská mystika

Většina lidí ztotožňuje židovskou mystiku s kabalou. Kabala však navazuje na starší formy židovské mystiky, které vznikaly v talmudické době, ale vycházejí z ještě starších tradic. Nejstarší známá židovská mystika se dělí do dvou typů – Ma'ase merkava a ma'ase berešit.

Ma'ase merkava je mystické učení, zaznamenávající mystické cesty na nebesa, při nichž mystik putuje nebeskými paláci nebo jednotlivými nebesy až k Božímu trůnu, který je označován slovem merkava (vůz). Tyto mystické vize navazují na vize proroka Ezechiela, který spatřil nebeský trůn-vůz (trůn s koly). Záznamy z těchto mystických cest se zachovaly v tzv. hejchalotické literatuře, které se věnuje tato práce. V mystickém směru Ma'ase merkava se mystik nesjednocuje s božstvím, jako je tomu např. v gnosí. Vrcholem mystické cesty je zde vize Boha na trůnu.

Ma'ase berešit je učení, které se zabývá úvahami o vzniku světa, o pořadí, v němž Bůh stvořil jednotlivé součásti světa i o jejich vzájemném vztahu. Patří sem i úvahy o prvotním člověku (Adam kadmon). Základním a nejznámějším dílem tohoto směru je Sefer jecira (Kniha stvoření), která snad vznikla v gaonském období (cca 7.-11.st. n. l.) v Babylónii. Z tohoto směru (a tohoto díla) vychází pozdější kabala. Již zde najdeme základ učení o sefirách (netělesných duchovních idejích, které prýští z Boha) i o významu dvaadvaceti písmen hebrejské abecedy, s jejichž pomocí Bůh stvořil svět.

Nejstarší mystika byla ovlivněna soudobou gnosí, řeckou filozofií i různými mimožidovskými náboženstvími a eklektickými směry té doby. Kořeny židovské mystiky najdeme v Palestině. Později se centrum židovského náboženství přesunulo do Babylónie, kde byla mystika obohacena o místní vlivy, a ve středověku se přesunula do Evropy, kde již najdeme klasickou kabalou. Zde vzniklo hnutí Chasidej Aškenaz i známá kabalistická díla Bahir a Zohar. Vývoj kabaly pokračuje až do současnosti.

1.2 Hejchalotická literatura

Termínem hejchalotická literatura se označuje nevelká skupina starých židovských mysticko-magických textů, vzniklých zhruba v prvních deseti stoletích našeho letopočtu. Jazykem těchto textů je hebrejšтина a aramejšтина. (Většina autorů sekundární literatury umísťuje tyto texty mezi třetí a deváté století n.l.). Texty přímo navazují na biblickou knihu Ezechielovu a mají vztah i k ranějším textům gnostickým a apokalyptickým. Tato velmi zvláštní a současnému člověku velmi těžko srozumitelná mystika vznikla v období pozdní antiky, stejně jako některé známější skupiny textů, mezi něž patří svitky od Mrtvého moře, rukopisy z Nag Hammadí, svitky z Káhirské genizy a mnohé pseudoepigrafní texty. Výzkumem a překladem všech výše zmíněných skupin, nebo přinejmenším některými texty z těchto skupin se u nás zabývají odborná vědecká pracoviště. Nikdo se však u nás, pokud je mi známo, nezabývá zkoumáním a překlady hejchalotické literatury.

Skupina hejchalotických textů není přesně definována. Různí autoři do této skupiny zahrnují různé texty, přičemž se liší v tom, jakou důležitost jednotlivým textům přiřadají. Není totiž dosud přesně definováno, co vlastně je podstatou hejchalotického textu a tudíž nelze ani přesně určit, který text do této skupiny patří a který ne. Navíc jednotlivé tzv. texty sestávají z částí, které vznikly samostatně a teprve později byly spojeny dohromady. K tomu je nutno

přidat okolnost, že většina textů se zachovala pouze v opisech v různých středověkých rukopisech.¹ Dalšími zdroji původních textů jsou např. zlomky z káhirské genizy, které uveřejnili Schäfer a Gruenwald.

Velmi často existují různé verze téhož textu. Schäfer k tomu podotýká, že „Hranice mezi různými texty...se zdají velmi nestabilní. Hejchalotická literatura je tudíž vynikajícím příkladem extrémně proměnlivého korpusu textů, který dosáhl, velmi pozdě a různými způsoby, stadia redakce, které nám dovoluje určit jasně definované celky.“² Z tohoto důvodu Schäfer dává přednost výrazu „makroforma“ před slovem „text“. Já se v této práci přidřím obecného výrazu text.

Halperin ve své recenzi Schäferova díla *Synopse zur Hekhalot Literatur* popisuje podrobně vágnost a neurčitost hejchalotických textů. Ukazuje, že to, co nazýváme např. Hejchalot rabati nebo Merkava raba je ve skutečnosti jen nálepka pro řadu menších celků, jejichž vzájemná souvislost je někdy jen těžko postižitelná. Navíc tyto menší celky jsou v různých rukopisech „poskládány“ v různém pořadí, někdy dokonce je stejná pasáž v jednom rukopise součástí jednoho textu a v jiném rukopise jiného textu.

Halperin dává příklad určité pasáže, která je ve dvou konkrétních rukopisech umístěna na různých místech celku, který nazýváme Hejchalot zutarti, a v jiných rukopisech v celku nazvaném Merkava raba. Navíc nelze určit, který z několika různých rukopisů obsahuje původní verzi, pokud lze o něčem takovém vůbec hovořit. Z tohoto důvodu považuje v současnosti za nesprávné publikovat kritická vydání těchto textů, jako to např. udělala Rachel Elijor v případě Hejchalot zutarti.³

Texty, patřící k základnímu hejchalotickému korpusu (tj. ty, které téměř všichni badatelé považují za hejchalotické) jsou Hejchalot rabati, Hejchalot zutarti (nebo Hejchalot zutreti), Sefer hejchalot (= 3. Henoch), Merkava raba, Ma'ase merkava, Masechet hejchalot a Hejchalotické fragmenty (poprvé uveřejněny Gruenwaldem, nejsou často zmiňovány vůbec). Těchto sedm textů tvoří, dle mého názoru, jakési jádro hejchalotické literatury (viz kap. 4.3)

Další práce, které bývají některými badateli řazeny k hejchalotické literatuře, zatímco jinými nikoliv, jsou Charba de-Moše, Seder raba di-berešit (Barajta de-ma'ase berešit), Fragmenty o chiromantii, fyziognomii a metoposkopii, Sefer ha-razim, Otijot de-rabi Akiva, Sar ha-panim atd. Re'ujot Jechezkel (Ezechielovy vize) je text dříve řazený k hejchalotické literatuře, evidentně má však jiný charakter než ostatní hejchalotické texty. Dále jsou tu texty, které jsou nyní považovány spíše za celý žánr než jen jednotlivý text – Ši'ur koma a Sar Tora (viz níže).⁴

¹ Schäfer v *Synopse zur Hekhalot Literatur* používá těchto sedm hlavních rukopisů:

- N 8128 (828)– Jewish Theological Seminary, New York, konec 14.- poč. 16. stol., z prostředí německých chasidů
- O 1531 – Bodleian Library, Oxford, 14. stol., z prostředí německých chasidů
- M 22, Bayerische Staatsbibliothek, Munich, pol. 16. stol.
- M 40, Bayerische Staatsbibliothek, Munich, konec 15.-16. stol.
- D 436, Dropsie University, Philadelphia, 15. stol., z prostředí sefardů
- V 228, Vatican
- B 238, Budapešť-Kaufmann

² Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, str. 539

³ Halperin, str. 459

⁴ Karr, str. 13-20

Hlavním námětem základního korpusu je mystický výstup (někde sestup) nebeskými paláci až k merkavě (Božímu trůnu s koly, jaký spatřil ve své vizi prorok Ezechiel). Vrcholem cesty je pak pohled na Boží trůn, případně Boha samotného. Jsou zde návody, jak bez úhony projít všemi paláci a přes všechny stráže, jsou zde složité angelologie a popisy, jak se na mystickou cestu připravit, jsou zde různé seznamy Božích jmen apod. Různé texty kladou důrazy na různé z těchto prvků, jak uvidíme dále. Součástí těchto textů jsou kratší či delší pasáže typu ší'ur koma (popis rozměrů Božího těla a jmen jeho částí) a sar tora (návody, jak docílit sestupu anděla, který člověku umožní naučit se nazpaměť Tóru).

Literatura se nazývá hejchalotická podle paláců, kterými mystik putuje. Hebrejské slovo hechal znamená palác, chrám, do angličtiny je však překládán jako palace, nikoliv jako temple.

Jak brzy zjistíme, pojetí božství v různých výše uvedených textech není stejné, někdy se liší dokonce v různých částech téhož textu, protože text je sestaven z dříve nezávislých celků, které mohou být různého původu a různého stáří.

Samozřejmě je zde otázka, zda texty skutečně odrážejí mystické zkušenosti. Názory se mezi odborníky značně liší. Řada vědců zastává názor, že tyto texty odrážejí konkrétní mystické prožitky skupin mystiků, kteří tyto texty psali. Mezi ně patří např. Philip Alexander a Christopher R. A. Morray-Jones.

David R. Blumenthal⁵ tvrdí, že tyto texty byly používány jako „gnosis“, soubor kosmologických znalostí, které pak mystici používali pro „praxis“, konkrétní mystické cesty.

Gershom Scholem⁶ se domnívá, že starší texty odrážejí konkrétní mystické zkušenosti, zatímco mladší texty jsou již z doby, kdy tyto techniky přestaly být užívány. Jiní, např. David Halperin, považují tyto texty za pouhé fantazie. Halperin vůbec nechápe, co by mělo být cílem mystické cesty.⁷ Tato otázka však není námětem této práce.

Blumenthal⁸ je přesvědčen, že tato literatura má tři důležité kontexty. Za prvé je to biblický kontext – velké theofanické pasáže, jako je např. Ezechiel. Dále je zde kontext pozdního starověku, témata běžná v tomto období, jako je nadbytek nebeských bytostí, používání pečeti se jmény a nebezpečí výstupu. Třetím kontextem je rabínský pohled, vnímání reality jako projevu vůle jednoho transcendentního Boha, který je ztělesněn Tórou.

Naprosto nejasná je otázka autorství těchto textů. Odborníci se nemohou shodnout v tom, v jakých kruzích tyto texty vznikaly, a navrhuji nejrozumnější možnosti: mystická škola, vzniklá v Palestině v tanaitických dobách (Scholem), elitní post-rabínská skupina babylónských učenců (Schäfer), rebelové nižší nevzdělané vrstvy obyčejných lidí (Halperin), rabínské kruhy (Janowitz), profesionální písaři, zabývající se magickými rituály (Davila, přirovnává je k šamanům), lidé kolem synagogy bez formálního rabínského vzdělání (Swartz), kněžské

⁵ Blumenthal, str. 95

⁶ Scholem: Major Trends, str. 53. „Jedná se o literaturu sui generis, popisující konkrétní náboženskou zkušenost, bez vazby na některé biblické pasáže. Literatura má dvě fáze: starší, kdy provádění mystických cest je skutečnou realitou a pečete a tajná jména jsou tudíž její důležitou součástí, a mladší, kdy nastala postupná degenerace do pouhé literatury – praktiky přestaly být provozovány. Stará literatura s magickými prvky je nahrazena afektovanou zbožnou literaturou, s prvky původní mystiky merkavy. První typ představuje např. Větší a Menší merkava, druhý typ Midraš deseti mučedníků nebo Abeceda rabi Akivy.“

⁷ Halperin, str. 560

⁸ Blumenthal, str. 53

kruhy, udržující tradice angelologií (Elior), rabínské učenci prvních st. n. l. (Kaplan), esoterická elita v rámci rabínské komunity (Blumenthal) apod.

Porovnání pojetí Boha v těchto textech se soudobým pojetím Boha může jistě pomoci zodpovědět otázku, jak blízko či daleko měli tito autoři k rabínským kruhům a případně vyloučit některé z výše uvedených možností. Důkladné prozkoumání této otázky by si vyžadovalo mnohem rozsáhlejší práce, než je tato, přesto si v závěru dovoluji nastínit vlastní názor na daný problém.

V této práci se zaměřím na božství, které velmi často (ale nikoliv ve všech zkoumaných textech) představuje cíl mystické cesty. Ráda bych zjistila, jak bylo božství v různých hejchalotických textech pojímáno, zda je toto pojetí ve všech textech stejné či zda se liší od jednoho textu k druhému, a pokud jsou zde odlišnosti, v čem spočívají. Dále bych chtěla toto či tato pojetí porovnat s rabínským pojetím božství, které vzniklo ve stejném období jako zde zkoumané texty, a projevilo se v soudobé rabínské literatuře – mišně, talmudech, midraších, targumech apod. (Toto pojetí pak přetrvalo jako ortodoxní judaismus a stalo se hlavním proudem judaismu.) Je známo, že židovství v té době bylo velmi silně ovlivněno jednak řeckou filosofií, jednak různými gnostickými směry, případně i některými křesťanskými spisy. Tyto vlivy se nutně projevíly také v hejchalotické literatuře. Např. na některých místech různých hejchalotických textů lze najít náznaky připomínající druhého, nižšího Boha gnostických textů (většinou se tyto náznaky týkají anděla Metatrona). Najdeme také paralely s apokalyptickou literaturou. Na ty upozorňuji při rozboru konkrétních textů v kap. 3.2.

V závěru bych se také chtěla pokusit vymezit základní kritéria k zařazení či nezařazení textu mezi hejchalotickou literaturu.

1.3 Mystika a magie

Protože v následujícím textu velmi často používám termíny mystika a magie, pokusím se zde vymezit, co mám těmito termíny na mysli. Při rozlišování mezi mystikou a magií se přidržuji dělení Evelyn Underhill v díle *Mystika*.

Autorka uvádí, že „mystici navazují bezprostřední komunikaci mezi lidským duchem a 'jedinou skutečností', nehmotným a posledním Bytím, Absolutnem, Bohem.“⁹

Cílem mystika je překročit smyslový svět a dostat se do kontaktu s nejvyšší skutečností, s božstvím. Vrcholem je pak velmi často splynutí s ním, nikoliv však v námi zkoumané formě mystiky. Mystika merkavy se zastavila u vize Boha.

Cílem magika (okultisty) je nadsmyslové poznání, snaha dosáhnout nějakých svých záměrů, bez ohledu na to, jedná-li se o záměry ostatním prospěšné či škodlivé. Patří sem i léčení, vyvolávání andělů atd.¹⁰ Okultista se nesnaží dostat k nejvyšší skutečnosti, ale snaží se rozšířit hranice svého poznání a pomocí práce s vlastní vůlí rozšířit své možnosti ovlivňování světa.

Mystika pracuje se změněnými stavy vědomí a vášnivými emocemi, magie je rozumová, logická a individualistická. Okultista pracuje na astrální¹¹ rovině, kterou mystik pouze prochází (proto postupy mystiků zpočátku obsahují podobné postupy jako postupy

⁹ Underhill, str. 34

¹⁰ Underhill, str. 102-103

¹¹ astrální rovina – zjednodušeně rovina skutečnosti, nepřístupná běžným vědomím

okultistů).¹²

Všechny prostředky sloužící k ovlivňování světa, ať již smyslového či nadsmyslového, patří do magie. V námi zkoumaných textech je to vyvolávání andělů, používání Božích či jiných jmen k dosažení nějakého cíle (nikoliv oslavné hymny), používání „pečetí“ k průchodu branami nebeských paláců, odříkávání či zpívání modliteb k získání nějakého prospěchu atd.

Mystikou zde rozumím mystický výstup za účelem vize Boha či Božího trůnu (o Božím trůnu viz níže) nebo jakoukoliv vizi Boha, např. typu vize Ezechielovy. Mystické vize jsou spojeny se silnými emocemi vyvolanými kontaktem s božstvím, ať už je to obdiv či strach, nebo směs obojího.

¹² Underhill, str. 103 a 188-200

2 Pojetí božství v judaismu

Než se pustím do zkoumání hejchalotické literatury, ráda bych se stručně podívala na pojetí božství v hlavním proudu judaismu, který mi bude sloužit jako určitý referenční rámec. V prvních stoletích našeho letopočtu, tedy ve stejném období, kdy pravděpodobně vznikaly první hejchalotické texty, se zformoval tzv. rabínský judaismus, který je dnes hlavním myšlenkovým proudem judaismu a představuje židovskou ortodoxii. Nikdy však nepředstavoval jediný proud a normativní židovství se z něj stalo teprve staletým vývojem.¹³ Již od babylónského exilu lze židovské pojetí Boha označit za monoteismus, za víru, že Bůh Izraele je jediný pravý Bůh. Tato víra se postupně upevňovala a již v době vzniku mišny byla vyjádřena modlitbou Šema Jisrael (Dt 6,4-9): „Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin je jediný...“¹⁴ Odmítá se tím jak soudobé pohanské uctívání jiných bohů, kteří byli v očích Izraelců pouhými modlami, tak i gnostické uznávání dvou božstev, vyššího a nižšího.

Milan Lyčka ve svém článku Pojetí božství v judaismu píše, že „...rozhodující a svrchovanou roli hraje jediné božstvo... má personální charakter... stvořilo svět a člověka, o své stvoření se zajímá a nese za ně odpovědnost..., člověku uděluje privilegované postavení a navazuje s ním zvláštní vztah... Bůh jako stvořitel absolutně přesahuje své stvoření (je transcendentní), jako pán dějin je „u“ svého stvoření (je mu imanentní). Tato ambivalence božské povahy nabývá vzhledem k člověku podoby odmítnutí i přijetí, trestu i odpuštění, hněvivého zavržení i láskyplné záchrany. Bůh je vševědoucí, všudypřítomný a všemohoucí.“¹⁵

Podobně popisuje Boha ve svém článku i Rich. Uvádí, že Bůh existuje, což je fakt, který se bere jako samozřejmost. Bůh je jediný Stvořitel, a jediný bůh, ke kterému se mají židé modlit. Bůh je netělesný. Přestože různé texty hovoří o Bohu v antropomorfních termínech, jedná se pouze o obrazná přirovnání, která nesmí být brána doslovně. Bůh je bezpohlavní. V hebrejštině neexistuje střední rod, a na Boha se proto odkazuje většinou pomocí maskulin. Známe však i odkaz pomocí feminin, kdy Šechina¹⁶, Boží reprezentace na zemi, je rodu ženského. Bůh je všudypřítomný a všemocný, je univerzální – je Bohem nejen židů, ale všech lidí. Je vševědoucí a věčný. Bůh je zároveň spravedlivý i milosrdný. Je svatý a dokonalý. Člověk byl stvořen k obrazu Božímu, což znamená, že dostal schopnost myslet a rozlišovat. Není tím myšlena podobnost fyzické formy, protože Bůh je netělesný.¹⁷

Ira Chernus ve své práci *Mysticism in Rabbinic Judaism* zkoumá rabínský výrok „Svatý budiž Požehnán zraňuje stejnou věcí, kterou léčí“ a tvrdí, že Bůh rabínského judaismu je paradoxně zároveň destruktivní i konstruktivní a zraňuje i pomáhá zároveň. Zde se prý ukazuje důležitá koncepce rabínského judaismu, totiž „Bůh jako spojení protikladů“. Chernus se proto domnívá, že pro celou rabínskou literaturu je charakteristické pojetí Boha jako *coincidentia oppositorum*.¹⁸

¹³ Schubert, str. 23

¹⁴ Schubert, str. 17

¹⁵ Lyčka, str. 99

¹⁶ Termínem Šechina se rozumí Boží odlesk, spočívající ve světě, Boží přítomnost. Šechina je v podstatě to, co může člověk spatřit z Boha. Bůh je zcela transcendentní a přímo ho spatřit nemohou ani andělé, natož lidé. Jeho odlesk však spočívá na zemi a podle pozdějšího chápání (v pobiblické době) různé vize Boha byly vlastně vize Šechiny. Termín Bůh byl tak nahrazován termínem Boží přítomnost.

¹⁷ Rich, <http://www.jewfaq.org/g-d.htm>

¹⁸ Chernus, str. 125-7, cit. podle Schäfer (rev.), str. 540

Arbel mluví o dvou protichůdných koncepcích Boha, abstraktní a konkrétní, které jsou evidentní už v biblické a midrašické tradici. V biblických i deuteronomických pramenech je výrazná tendence k pojetí Boha jako abstraktního a snaha vyhýbat se jakýmkoliv antropomorfním popisům. Zdůrazněna je Boží transcedence a jeho zvuková komunikace s lidmi. V tomto pojetí není Bůh vázán na nějaké konkrétní místo. Najdeme však i antropomorfní pojetí, např. Zachariáš 3.14, Daniel 7. Toto pojetí spojuje autorka s mytologickými motivy a vzorci Předního východu. Často je však takové pojetí vnímáno jako metaforické nebo symbolické, na rozdíl od hejchalotické literatury, jak uvidíme dále.¹⁹

¹⁹ Arbel, str. 105-107

3 Pojetí božství v hejchalotických textech

3.1 Sekundární literatura

Většina badatelů se shoduje v tom, že Bůh, jak jej vnímají autoři hejchalotické literatury, je pouze vzdálený a nedosažitelný. Zatímco Bůh rabínských textů je zároveň transcendentní i imanentní, v hejchalotických textech najdeme pouze transcendentní aspekt.

Např. Blumenthal o hejchalotických textech říká: „Bůh je absolutně transcendentní. Jedná se o maximální monoteismus. Boha nelze ovlivnit magií. Žádný anděl není vyšší než Bůh. Boha nelze ani spatřit, lze pouze přes závoje spatřit jeho služebníky a jeho trůn. Bůh nenavazuje kontakt s člověkem. Člověk přichází k Němu... iniciátorem je zde člověk, nikoli Bůh.“²⁰

Rozborem primární literatury zjistíme, že toto sice často platí, ale najdeme různé výjimky, především pokud jde o možnost Boha spatřit a komunikovat s ním.

Také Alexander zdůrazňuje transcendentnost Boha mystiků merkavy. „Texty merkavy zpodobňují Boha jako nebeského císaře, vzdáleného a nepřístupného. Mystik je žadatelem, který musí projít mnoha dveřmi hlídanými nadutými komořími a služebníky, jejichž úkolem je držet nezvaného prostřáčka v uctivé vzdálenosti. Pouze po vyslovení správných hesel a předložení příslušných dokumentů může vstoupit do trůnního sálu a je mu udělena audience u krále.“²¹

Zde si povšimněme, že Alexander přirovnává mystickou cestu k audienci u pozemského vládce. V pozadí stojí myšlenka, že autoři těchto textů „modelovali“ své představy podle soudobé reality, ve které žili – podle dvora římského císaře či některých orientálních vládců.

Jiní badatelé, jako např. Timo Eskola nebo Rachel Elijor, se domnívají, že mystika merkavy se soustředila na totéž, co chrámový kult, jehož ústředním bodem byla Nejsvětější svatyně za chrámovou oponou, kde podle tehdejších představ sídlil Bůh. Stejně tak nebeská liturgie je těmito badateli považována za nápodobu chrámové bohoslužby. Naopak příslušníci sekty, která po sobě zanechala tzv. Kumránské svitky, byli přesvědčení, že je tomu přesně naopak – že pozemská bohoslužba je nápodobou bohoslužby nebeské.

Alexander není jediný, kdo přirovnává nebeské paláce k pozemskému královskému dvoru. Tuto myšlenku vyslovil již Gerschom Scholem v knize *Major Trends in Jewish Mysticism*, která poprvé vyšla v roce 1941. Scholem se domnívá, že mystici vlivem svého mystického prožitku interpretovali Boha jako Krále.

„...putující, který hledá Boha, stejně jako návštěvník u dvora, musí projít nekonečným množstvím nádherných sálů a komnat. Toto...je podle mě spojeno s klíčovou náboženskou zkušeností těchto mystiků, konkrétně s tím, že zásadní důležitost připisovali interpretaci Boha jako Krále.“²²

S pojetím Boha jako krále souvisí i jeho zřetelně antropomorfní pojetí. Toto pojetí, jak si povšimla např. Arbel²³, sice najdeme i na některých místech bible, ale antropomorfní pojmy jsou zde použity symbolicky či metaforicky, zatímco v hejchalotických textech je antropomorfní popis odrazem konkrétní reality – Bůh skutečně sídlí na nebesích, má paláce,

²⁰ Blumenthal, str. 95

²¹ Alexander, http://www.cloudsmagazine.com/16/Phillip_Alexander_Comparing_Merkavah_Mysticism_and_Gnosticism.htm, II

²² Scholem, *Major Trends*, str. 56-7

²³ Arbel, str. 107

trůn, služebnictvo...Arbel dále poznamenává, že antropomorfní pojetí Boha v hejchalotické literatuře má mnoho společného s pojetím řady božstev Předního východu v mytologiích – zdůraznění jejich obrovské velikosti, dokonalosti jejich fyzických tvarů atd., přičemž toto vše dosahuje takové míry, že člověk ani není schopen to vnímat. Arbel, s použitím terminologie převzaté od R. S. Hendela, toto nazývá „transcendentním antropomorfismem“, kde pomocí antropomorfního popisu božstva je zdůrazněna jeho transcendentnost a nedosažitelnost pro člověka.²⁴

Arbel se dokonce domnívá, že „...konkrétní popis Boha je včleněn do mystického kontextu...a zdá se být interpretován z mysticko-exegetického hlediska...adepti merkavy...mohou pohlížet na projevy reálného Božího království a jeho antropomorfní podobu a poznat duchovní Boží síly a skutečnou podstatu duše a ducha. ...dva zdánlivě protichůdné popisy Boha, abstraktní a konkrétní, ze zdají být z perspektivy...mystiků komplementární.“²⁵ „Napětí mezi konkrétním a abstraktním je odstraněno...ve světle mysticko-exegetického kontextu, v němž je uvedeno...Figurativní a abstraktní vize Boha jsou viděny z mystického pohledu jako součást duchovní zkušenosti adepta...(adepti) jsou schopni dekódovat a interpretovat skutečnou skrytou podstatu projevených Božích manifestací...“²⁶

Podívejme se na další dvojici Božích vlastností. Podle rabínského pojetí je Bůh zároveň spravedlivý i milosrdný. Spravedlivý znamená, že trestá ty, kteří přestupují Boží vůli. Tento jeho aspekt klade důraz na jeho sílu a moc, které je třeba se obávat. Druhý aspekt, milosrdenství, klade důraz na jeho soucit s chybnými lidmi a zdůrazňuje Boží schopnost lidem odpouštět. Oba tyto aspekty Boha nalezneme nejenom v rabínském judaismu, ale např. i ve středověké kabale. V hejchalotické literatuře však je podle všeho přítomen především první aspekt, aspekt moci.

Např. Geshom Scholem se domnívá, že „hlavní zvláštnost této formy mystiky, její důraz na Boží moc a nádhru, otevírá dveře transformaci mystiky do teurgie²⁷...Jazyk teurgů se přizpůsobuje jazyku mystiků merkavy. Pro jejich postoj je zcela charakteristické, že teurg, když žádá ‚Prince božské přítomnosti‘, oslovuje archonty²⁸ jako ‚Prince vznešenosti, strachu a třasu.‘ Vznešenost, strach a třas jsou skutečně heslem, otevírajícím dveře tohoto náboženství.“²⁹

Rozborem primárních textů zjistíme, že není tak úplně pravda, že by se aspekt milosti vůbec nevyskytoval, ale je silně oslaben ve prospěch aspektu moci.

Chernus ve své práci uvádí, že pro mystiku merkavy jsou charakteristické „protikladné prvky *fascinans a tremendum*“.³⁰ Autor se domnívá, že pojetí Boha v hejchalotické literatuře se neliší od pojetí v rabínské literatuře, což je v rozporu s výše uvedenými názory jiných badatelů. Schäfer ve své recenzi Chernusovy knihy (která se zabývá vztahem mezi midrašem a hejchalotickou literaturou) uvádí, že „nejslabšími částmi knihy jsou ty, které analyzují texty hejchalotické literatury.“³¹

²⁴ Arbel, str. 123

²⁵ Arbel, str. 106

²⁶ Arbel, str. 137

²⁷ teurgie – magické zaklínání bohů nebo démonů

²⁸ archonti – sbor nejvyšších úředníků v Athénách i jiných řeckých městech. Titul se používal i v římských dobách. Zde je myšlen sbor nejvyšších andělů.

²⁹ Scholem, Major Trends, str. 56-7

³⁰ Chernus, str. 139, cit. podle Schäfer (rev.), str. 540

³¹ Schäfer, str. 541 (rev.)

3.2 Rozbor některých primárních textů

Nyní bych se chtěla podívat na vybrané pasáže z těch primárních textů, které mám k dispozici, a to v překladech do angličtiny. Protože primární texty a jejich překlady se v našich podmínkách obtížně shání, nemám zatím k dispozici všechny. Některé texty ani do angličtiny nebyly jako celek přeloženy.

Z první skupiny – základního korpusu – uvádím pět textů ze sedmi (dva jsem nesehnala), v případě neexistence či nedostupnosti celého překladu do angličtiny používám alespoň překlady vybraných pasáží v sekundární literatuře.

Z textů vedlejších uvádím těch několik, které mám k dispozici v překladu.

Zaměřím se na pasáže týkající se nějakým způsobem pojetí božství - popisy kontaktu s Bohem, vize trůnu, hymny na oslavu Boha, vlastnosti připisované Bohu apod. Podíváme se, jak tyto pasáže odpovídají tomu, co tvrdí výše uvedená sekundární literatura.

Poznámka k používaným textům: Samozřejmě si uvědomuji, že při práci tohoto druhu je velmi důležité pracovat s texty v původním jazyce, protože pokud se používají překlady z původního jazyka, a zvláště pokud se z těchto překladů překládá do jazyka dalšího, vzniká velké nebezpečí špatné interpretace. To platí zejména pro „lyrické“ pasáže, jako jsou různé hymny oslavující Boha. Překlad jednak nedokáže zachytit různá specifika původního textu, jako je rytmus nebo rým, a jednak, což je ještě horší, se nemůže vyhnout používání nejednoznačných slov, která při překladu do dalšího jazyka působí potíže. A pokud se např. v jednom verši nakupí několik nejednoznačných slov, není bez znalosti originálu prakticky šance zachytit správně myšlenku původního textu, s výjimkou naprosto běžných obrátů. Vzhledem k tomu všemu není práce s překlady do angličtiny zdaleka ideální. Protože však moje jazykové znalosti mi v současné chvíli neumožňují pracovat pouze s původními jazyky, kterými jsou především hebrejštiny, a v menší míře i aramejštiny, budu za základ této bakalářské práce brát překlady do angličtiny. Jeden vybraný hymnus překládám z originální hebrejštiny.

3.2.1 Hejchalot rabati

Jedním z nejvýznamnějších hejchalotických textů je Hejchalot rabati, v některých pramenech nazývaný také Pirkej hejchalot. Datace u jednotlivých autorů se pohybuje v rozmezí 1.-7. st. n.l.

Vycházím zde z více překladů, z nichž bohužel ani jeden není kompletní, protože takový překlad není v angličtině k dispozici.

Především používám překladu části textu, kap. 15-29, jehož autorem je Lauren Grodner. (Halperin se o tomto překladu vyjádřil, že není příliš uspokojivý³², ale editor překladu jej zřejmě považoval za kvalitní.) Editorem překladu je David R. Blumenthal, který jej také opatřil poznámkami a uveřejnil ve své knize Understanding Jewish Mysticism. Tento překlad je založen na vydání Wertheimer, S. A., Batey Midrashot, Jerusalem, Mossad Harav Kook 1968. Některé odstavce jsou převzaty z již existujících překladů (Smith, Scholem) a následně upraveny.

Dále mám k dispozici překlad kap. 1, 2, 16-26, jehož autorem je Aryeh Kaplan. Byl uveřejněn v jeho díle Meditation and Kabbalah. Jedná se o syntézu, založenou na několika rukopisech, přičemž výchozím textem je opět Wertheimerova edice. Překlad byl korigován podle dalších

³² Halperin, str. 545

edic.³³ Některé odstavce jsou, na rozdíl od překladu Grodnerové, nekompletní.

Asi dvacet odstavců (číslovaných odlišně od předchozích prací) najdeme také v Schäferově práci *The Hidden and Manifest God*. Kniha je přeložena z německého originálu. Autorem překladu z němčiny do angličtiny je Aubrey Pomerance. Schäfer zde používá svoje práce *Synopse zur Hekhalot-Literatur a Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, přičemž druhá práce je překlad z originálů do němčiny. Jedná se tedy o překlad přes dva jazyky.

Kratší pasáže najdeme přeložené i v díle *Beholders of Divine Secret*. Překladatelkou byla sama autorka Vita Daphna Arbel. Číslování odpovídá Schäferově Synopsi.

Překlad celého textu do angličtiny údajně pořídil Morton Smith, tento překlad však nebyl dosud publikován.

Popis (nikoliv však překlad) ostatních kapitol nalezneme v Gruenwaldově práci *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Používám ho pouze v případě kap. 3 a 9, kdy není k dispozici překlad.

Nebudu se zde zabývat celým obsahem textu a soustředím se pouze na pasáže popisující Boha.

Převažující pojetí Boha v celém textu je Bůh jako král, sedící na svém trůnu v sedmém nebi v sedmém paláci. Trůnu je věnována neobvyklá pozornost. Trůn je pojímám prakticky jako živá bytost, byl stvořen dříve než svět a je Bohu bliž, než kdokoliv jiný, dokonce i blíže než andělé. Trůn mluví a může hovořit přímo s Bohem. Je označován jako „vzácný nástroj“ (keli chemda), což je biblická fráze sloužící v rabínské literatuře k označení Tóry. Najdeme i zmínky o tom, že se vznáší, nebo ho nesou andělé. Uctívání trůnu na některých místech téměř zastihuje uctívání Boha. Podle Schäfera byl trůn pravděpodobně vzat jako zástupný objekt úcty ze strachu před vizualizací samotného Boha.³⁴

Barvitými přívlastky, ale téměř bez jediného detailu, je popisován Boží vzhled (panim). Jedinou výjimkou je Boží oděv (chalug), o kterém se dovídáme, že je celý pokrytý tetragrammatonem. Bůh je pojímán výrazně pasivně, jako objekt uctívání. Zdůrazněn je liturgický aspekt. Nebeská liturgie odpovídá liturgii pozemské a Bůh na obě reaguje a obě ho i ovlivňují.

V kapitole 3 se hovoří o tom, že Bůh sestupuje na trůn v sedmém hechal (neboli paláci) v době tří denních modliteb, aby mohl naslouchat modlitbám svého lidu a vyslovit požehnání na jejich adresu. Proto i mystické cesty se konaly jen v době modliteb, aby bylo možno Boha zastihnout na trůnu. Zde najdeme i pasáž, kde je mystik volán denně na šest hodin před Bohem, přičemž ho andělé táhnou po kolenou až k Božímu trůnu. To údajně nařídil Bůh.

Je zde popisován Boží trůn, který se vznáší od stvoření světa. Nesou ho bytosti, které se nedotýkají nohama nebeské klenby. Když není Bůh přítomen na trůnu v sedmém nebi, nachází se v osmém nebi nad hlavami bytostí. Je tu také popis, jak Bůh sestupuje do sedmého nebe. V tomto popisu je kladen důraz na Boží vznešenost, moc a nádheru. Bůh je mocný, vznešený a ovládá všechny nebeské bytosti, které mu slouží.

V deváté kapitole žádá Bůh mystiky, kteří se nazývají Jordej merkava (sg. Jored merkava), aby ostatním řekli, co dělá během jejich modliteb.

Později uvidíme, že tato první část textu *Hejchalot* rabati není zcela typická. Bůh zde s mystikem komunikuje, dokonce si ho nechává předvést před svůj trůn. Přesto je jeho

³³ Jellinek, A., *Bet HaMidrash*, Leipzig 1856. *Otzar Midrashim*, New York 1915. *Pirkey Hekhalot*, Shklov, 1785, Berdichov 1817, Zalkiev 1837, Lvov 1824. *Chayay Nefesh*, Jerusalem 1891. *Arzey Levanon*, Venice 1601. *Amudey Shesh*, Lvov 1785.

³⁴ Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, str. 14, pozn. 11

aktivita do jisté míry omezena. Nevzdaluje se ze svého trůnu, nevychází např. za mystikem sám, jak je tomu v Tanachu. Teprve poté, co se mystik o své vlastní vůli pustil do mystické cesty a navázal tak kontakt s božstvím, toto božství o něm rozhoduje a komunikuje s ním.

Vzhledem k tématu této práce jsou pro nás velmi zajímavé kapitoly 24-28, které obsahují hned několik různých hymnů, oslavujících Boha. Tyto kapitoly zachycují extázi, kterou prožívá mystik v Boží přítomnosti. V předchozích kapitolách mystik prošel šesti nižšími paláci a nyní ho čeká vrchol jeho cesty – setkání s božstvím.

Na začátku kapitoly 24 najdeme popis toho, jak mystik vstupuje do sedmého hechalů. Pomáhá mu bytost nazvaná princ Anašiel. Mystik spatří další bytosti, které odpovídají vidění, jenž měl Ezechiel³⁵ – chajot, cheruby a kola Šechiny, která mají oči a jsou vnímána jako bytosti. Mystik je tímto viděním hluboce zasažen a „chvěje se, třese se, kýve se dopředu a dozadu, panikaří, je zděšen, omdlívá a padá vzad.“³⁶ Anašiel a šedesát tři strážců mu pomáhají a uklidňují ho, aby se nebál a přistoupil k merkavě.

Je evidentní, že tato pasáž navazuje přímo na knihu Ezechiel a jak uvidíme dále, je to poměrně častý jev. Proto se mnohokrát v sekundární literatuře dočteme, že hejchalotická literatura vychází z Ezechie. Neplatí to však zdaleka pro všechny texty, které bývají za hejchalotické považovány.

Následuje hymnus, který je v hebrejském originálu akrostichem a má hypnotický rytmus. V textu není uvedeno, kdo ho zpívá, je však zřejmé, že je zpíván dříve, než mystik přistoupí k trůnu. Hymnus sestává z několika desítek dvojslovných spojení, kde jedním slovem je král a druhým je jeho přívlastek. Např. začátek zní v překladu takto: „slavný král, skvělý král, velitelský král, požehnaný král...“³⁷

Gerschom Scholem se domníval, že tyto hymny sloužily k navození transu.³⁸ Najdeme zde nejrůznější přívlastky. Je zde skupina přívlastků, odkazujících k Boží slávě a velikosti: slavný, skvělý, vznešený, majestátní, pozoruhodný, fantastický, velebný, nádherný, impozantní, důstojný atd. Tato skupina tvoří téměř třetinu všech výrazů. Další přívlastky odkazují k jeho moci a spravedlnosti: velitelský, hrdinný, trestající, spravedlivý atd.

Je zde také řada přívlastků odkazujících k jeho transcendenci a k jeho dokonalosti a jedinečnosti: vševědoucí, věčný, nekonečný, neposkvrněný, požehnaný, vyvolený, zářící, hojný, vyzářující, živoucí atd. Jsou zde zastoupeny i přívlastky vyjadřující jeho milosrdenství: milosrdný, soucitný, podporující, laskavý.

Vidíme tedy, že je zastoupen jak aspekt moci a spravedlnosti, tak, ovšem v menší míře, také aspekt soucitu a milosrdenství, dále pak je zdůrazněna Boží dokonalost a transcendence. Teprve po tomto hymnu, na konci kapitoly 24, stane mystik před trůnem.

Hned na začátku kapitoly 25 najdeme další dva hymny, které zřejmě zpívá mystik před „trůnem slávy“. První hymnus sestává pouze z řady přívlastků, podobných jako v hymnu předchozím.

Dále pak následuje hymnus, který bych zde ráda uvedla. Jedná se o můj vlastní překlad z hebrejského originálu. Protože paralelních originálních verzí existuje v různých rukopisech

³⁵ Ez 1

³⁶ Blumenthal, str. 78

³⁷ Blumenthal, str. 79

³⁸ Scholem, Major Trends, str. 59-60

Seminary, jak ho uveřejnil Peter Schäfer.³⁹

Pro srovnání uvádím i překlad do němčiny ze Schäferova díla Übersetzung der Hekhalot-Literatur.⁴⁰

Král králů, Bůh bohů, Pán pánů
je vyvýšený nad všechny koruny království
a zahalený v zářících oblacích
a obklopený jasnem ratolestí vládců,
který jako křídlo jeho vznešenosti zastírá nebesa.
A ve své slávě sestoupil z výšin.
Řečí jeho úst jsou rozníceny hlubiny
a z jeho zjevu tryskají mračna,
a všechny stromy se budou radovat v jeho slově
a všechny byliny budou jásat v jeho radosti
a tato jeho slova jsou v nebesích,
tryskají v ohnivých plamenech
a vracejí se v míru zpět k němu.

Je patrné, že opět je kladen důraz na Boží vznešenost, majestátnost, dokonalost a moc, stejně jako na vzdálenost Boha od člověka. Mystik mluví o Bohu jako o dokonalém, vzdáleném vládcí, poskytujícím radost. Nelze si nepovšimnout velkého množství slov vztahujících se k záři: je zahalený v zářících oblacích, obklopen jasnem, jeho slova tryskají v ohnivých plamenech, jeho řeč rozněcuje hlubiny (jako oheň). Tím je nádherně popsán mystický zážitek, kdy je mystik oslněn Boží nádhrou. Popisy světla jsou obecně pro mystické texty typické. Na konci se dozvíme, že Boží slova „tryskají v ohnivých plamenech a vracejí se v míru zpět k němu.“ Výrazem mír jsem přeložila hebrejské slovo שלום, které znamená spokojenost, štěstí, bezpečí, klid. Je myšlen patrně klid duše, která navázala kontakt s božstvím.

Následují další tři hymny, kde je krátkými větami popisován Bůh. V podstatě se jedná o podrobnější rozvinutí výše zmíněných oblastí: odkaz na Boží slávu, velikost, dokonalost a jedinnost, spravedlnost i milosrdenství: Bůh je „bezchybný a hrdý, dokonalý ve všem, pravý a jediný Král, dokonalý ve svých skutcích, jedinečný, vyvýšený, mocný, nelpí na svých vlastních slovech a touhách, skvělý ve svatosti a čistotě, bude vládnout navždy...“, dále najdeme odkazy na Boží spravedlnost: Bůh je „jednoznačný v souzení všech lidí, svědek ve všech případech, soudce všeho, spravedlivý ve všech svých činech, oslavuje krále, chválí mladíky a domýšlivce činí mírnými“. Je zde zastoupen i druhý aspekt – milosrdenství a útěcha. Bůh je „ten, který sytí celé své stvoření, vynikající pomocník, trpělivý, je radostí v ústech těch, kdo k Němu volají, milý ke všem, kdo na něho nedočkavě čekají, milosrdný, odpouštějící, mírný Král, uvolňuje pouta blaženosti.“ Stejně jako v předchozích případech je tato skupina zastoupena výrazně méně početně než skupiny předchozí. Najdeme zde také odkaz na Boha jako Stvořitele: „sytí své Stvoření, přináší život a smrt, tvoří každé požehnání a ustanovuje veškeré dobro, způsobuje, že čas pokračuje a plyne, Král existence“ i na Boží schopnost rozumět věcem člověku nepřístupným: „vidí tajná místa a rozumí věcem do hloubky, zří tmavá místa, mocný v každém tajemství, moudrý v tajemstvích a Pán skrytých

³⁹ Schäfer, Synopse, MS N8128, §262 (253), str. 116. Jsou uvedeny ještě paralelní verze MS O1531, §253, MS M22, §253, MS M40, §253, MS B238, §253, MS V228, §253 a MS D436, §253. Zvolila jsem výše uvedenou verzi jako pravděpodobně nejznámější. Viz příl. I.

⁴⁰ Schäfer, Übersetzung, MS N8128, §§253-262, str. 229-231. Viz příl. II.

aby zakryl před člověkem svou přítomnost“, je věčný: „samojediný Bůh, který je od věčnosti jediným Králem“.⁴¹

Na začátku kapitoly 26 je ve dvou odstavcích opět komentář k šestému paláci (zřejmě došlo k porušení či přeskupení původního textu) a ve třetím až pátém odstavci najdeme další oslavné hymny. Zřejmě i zde je původní text porušen, protože Bůh je střídavě osloven ve druhé osobě a střídavě je na něj odkazováno v osobě třetí. Z těchto hymnů vyberu jen formulace, které se liší od již výše zmíněného. Dozvíme se zde o vztahu Boha k ním stvořeným nebeským bytostem: „On obnovuje své bytosti každý den. Způsobuje, že jeho služebníci jsou vzrušení a září uprostřed zástupů. Nejlepší z cherubů tvé slávy jsou učiněni z ohně, ale On je nad cheruby z ohně, nad plamennými serafy, obklopujícími Tvůj trůn slávy, kteří stojí jeden vedle druhého. Oni oznamují: Uvolněte cestu tomu, který panuje nad vesmírem.“⁴²

Kapitola 27 je založena na Ezechielově vidění. „Ty jsi ten, kdo odhalil Mojžíšovi tajemství a neskryl před ním své hrdinské skutky. Když slova vycházela z Tvých úst, nebesa se třásla a stála ve zmatku před Tebou. Vše bylo spáleno ohnivými plameny. Ty zkoušíš játra a srdce (rozuměj emoce a intelekt) a dáváš přednost spolehlivým. Přebýváš v plameni, obraz v plameni ohně, tvoříš tak, jako tvoří plamen ohně.“⁴³ Zde již opakovaně vidíme silnou ohnivou symboliku.

Na začátku kapitoly 28 najdeme hymnus, který, jak poznamenává Blumenthal, je stále součástí určitých rabínských liturgií. Je to akrostich a rýmuje se. Opět zde najdeme podobné přívlastky jako v předchozích případech, a opakující se frázi „jsou toho, který žije navždy“, např. „velikost a vznešenost jsou toho, který žije navždy“. Opět je zdůrazněna Boží moc, sláva a spravedlnost, zmíněno je milosrdenství. Opakující se fráze „ten, který žije navždy“ zdůrazňuje nesmrtelnost Boží, tj. odlišnost od člověka.

V následujícím hymnu, posledním hymnu tohoto textu, najdeme opět zdůraznění Boží moci a nadřazenosti všemu stvořenému. Je zde zdůrazněna nadřazenost Boha nad vším stvořeným, Bůh je pánem všeho, a je zde silná ohnivá symbolika.⁴⁴

V kapitole 29 se mystický text mění v teologický, a přestože teologický výklad je zde vložen Bohu do úst, již nenavazuje na předchozí části a je mimo oblast našeho zájmu.⁴⁵

Shrnutí Hejchalot rabati: Bůh je pojímán jako vzdálený a velmi těžko přístupný. Přebývá v osmém hechal, který je zcela mimo dosah nejenom pro člověka, ale i pro nebeské bytosti. V době denních lidských modliteb sestupuje do sedmého hechal, kde pobývá na trůnu slávy. Zde se s ním mohou setkat lidé, ale jen nemnozí, kteří dokáží překonat obtíže a velká rizika mystické cesty a kteří jsou vybaveni znalostmi ke vstupu do jednotlivých paláců. Sám Bůh s člověkem kontakt nenavazuje, ani nemůže být přivolán. (Přivolány však mohou být různé nebeské bytosti.) Imanentní aspekt Božství zde prakticky není přítomen. Z Božích vlastností je velmi silně zdůrazněn jeho panovnický aspekt – moc, sláva, síla, nádhera, spravedlnost. Méně je zdůrazněn druhý aspekt, soucit a milosrdenství, je však přítomen. Dále se hovoří o

⁴¹ Blumenthal, str. 81-2

⁴² Blumenthal, str. 83-4

⁴³ Blumenthal, str. 85

⁴⁴ Blumenthal, str. 86-7

⁴⁵ Blumenthal, str. 88-9

dokonalosti Boha ve všem, o jeho vševědouce, věčnosti, všemohoucnosti, najdeme zde i řadu zmínek o Bohu-Stvořiteli. Nápadná je Boží pasivita, Bůh komunikuje pouze s tím, kdo dojde až k Božímu trůnu, a to ještě ne vždy. Víceméně je Bůh mystiky vnímán jako nedosažitelný, jehož nádherná a dokonalost je nevýslovná a lze ji vyjádřit, a to ještě z pohledu mystika jistě nedokonalé, jen hymnem. Proto se zdá, že typické setkání s Bohem na konci mystické cesty je takové, že mystik spatří Boha na trůnu a přemožen jeho majestátností mu zazpívá řadu hymnů. Komunikace, pokud k ní vůbec dojde, je zřejmě druhotná. V tomto směru se zdá, že text sestává z několika částí. V první části (kap. 3 a 9) ke komunikaci dochází. V druhé části, která je pro hejchalotické texty typičtější, k žádné komunikaci nedochází. Ve třetí teologické části je Bohu vložena do úst dlouhá řeč, evidentně však nenavazující na předchozí mystický zážitek. Zde je zřetelně vidět, že celek nazývaný Hejchalot rabati sestává z několika menších, dříve zřejmě samostatných, částí. Proto i pojetí Boha v různých částech téhož textu není totožné.

3.2.2 Ma'ase merkava

Dalším velmi důležitým hejchalotickým textem je Ma'ase merkava. Nachází se v odlišných verzích v několika různých rukopisech. Poprvé ho uveřejnil G. Scholem, přičemž ho editoval za použití dvou rukopisů (N8128 a O1531). Nověji ho uveřejnil P. Schäfer ve své Synopsi, přičemž uvedl varianty z pěti různých rukopisů.⁴⁶ Překlad do němčiny vydal Peter Schäfer, do angličtiny Naomi Janowitz.

Právě z překladu Naomi Janowitz, uveřejněném v její knize *The Poetics of Ascent*, zde budu vycházet. Text zvaný Ma'ase merkava se nachází v několika různých rukopisech a Janowitz zde vychází z jedné jeho varianty (N8128), tak, jak ji uveřejnil Schäfer, s variantami z dalších rukopisů v poznámkách. Nejedná se o souvislý text, ale o řadu menších celků, pospojovaných dohromady. Je psán hebrejsky, na několika místech se objevují aramejské fráze. Opět vybereme pouze místa týkající se našeho tématu.

Některé důležité pasáže máme také přeloženy v Schäferově díle *The Hidden and Manifest God* (viz 3.2.1) a v *Beholders* od Vity Daphny Arbel (viz 3.2.1).

Hned na začátku v kapitole 1 najdeme hymnus používaný pro výstup k merkavě, v textu nazvaný „chvála RWZJH“⁴⁶ Hospodina, Boha Izraele, který ví, kdo je“.⁴⁸ Ve vlastním krátkém hymnu se dozvíme, že Bůh sídlí v komnatách na výšinách a odhalil Mojžíšovi mystéria a tajemství, která pak Mojžíš učil Izraelce.⁴⁹

Další relevantní pasáž najdeme v kapitole 4, kde se nachází modlitba rabiho Akivy. „Každý člověk, který má v srdci chválu RZJJ Hospodina, Boha Izraele...bude ji (modlitbu) vyslovovat každý den za úsvitu a smyje ze sebe hřích a špatnost a všechno zlo a RWZJJ Hospodin, Bůh Izraele s ním bude jednat spravedlivě každý den na tomto světě a bude stát na jeho straně kvůli své slávě a ochrání ho, takže bude synem budoucího světa.“⁵⁰ Janowitz k tomu dodává, že fráze „son of the world to come“, kterou jsem přeložila jako „syn budoucího světa“, je zřejmě technický termín pro jednotlivce, který úspěšně dokončil výstup

⁴⁶ N8128, O1531, M22, D436 a M40

⁴⁷ Velkými tiskacími písmeny se v textech tohoto typu přepisují z hebrejštiny Boží či jiná jména, jejichž význam je nejasný nebo zcela neznámý, a jejichž vokalizace tudíž není známa (hebrejský nevokalizovaný text obsahuje pouze souhlásky).

⁴⁸ Janowitz, str. 31, „praise of RWZYH Adonai, Lord of Israel, who knows who he is“ (RWZYH je přepis z hebrejštiny do angličtiny, přepis do češtiny je RWZJH)

⁴⁹ Janowitz, str. 31

⁵⁰ Janowitz, str. 33-4

k merkavě. Z toho usuzuje, že cílem výstupu by mohlo být právě účastenství na budoucím světě.⁵¹

Zmínka o budoucím světě je typická spíše pro apokalyptickou než hejchalotickou literaturu, uvidíme však, že občas se vyskytne i zde. To ukazuje na spřízněnost se soudobou apokalyptickou literaturou – je dokonce možné, že některé pasáže z ní byly přejímány. Naopak Halperin⁵² se o podobných pasážích domnívá, že cílem výstupu bylo získat oprávnění k magickým úkonům, a to i pro ostatní, kteří výstup nepodnikli.

Poměrně dlouhá modlitba oslavuje Boží velikost, jeho stvořitelské dílo, jeho vševědounost, slávu, moc a soucit, jeho věčnost. Hovoří o dobru, kterého se dostane těm, kdo dodržují Tóru a posvěcují Boží jméno, o posvátné bázni, kterou Bůh vzbuzuje, o tom, že odpouští hříchy, o jeho mocných činech. Bůh, jeho trůn i jeho služebníci jsou označeni jako „oheň“, Bůh pak navíc jako „stravující oheň“, jeho jméno je „vyryto plápolajícím ohněm“ či „do plápolajícího ohně“.⁵³

V kapitole 5 zmiňuje rabi Akiva, že po vyřčení tohoto hymnu zahlédl jeden uzlík z tefilin⁵⁴ Boha a „vzdal chválu všemi svými údy“.⁵⁵ Zmínka o tefilin božstva není ojedinělá, a vyskytuje se i v dalších textech (viz níže).

Dále je vložena modlitba Alejnu⁵⁶, která byla evidentně přidána k textu později a svým charakterem do něj tak docela nezapadá.

V kapitole 6 najdeme popisy jednotlivých paláců – ve všech se nachází určitý nesmírně vysoký počet ohnivých vozů a plamenů, a tyto ohnivé vozy hovoří o Bohu. Opět se jedná o citáty z rabínských modliteb. V sedmém paláci se dozvíme, že „požehnaný je Hospodin, pán vši moci a vládce nad celou merkavou“. „Požehnané je jméno jeho království navždy od místa, kde sídlí jeho přítomnost.“⁵⁷

V kapitole 7 se dočteme, že rabi Nechunja (podle jiného rukopisu rabi Jišmael) spatřil Boha na trůnu. „Spatřil jsem krále světa sedícího na svém vysokém a vyvýšeném trůnu....“.⁵⁸ Pokračování věty je nejasné, ale zřejmě se v ní hovoří o slávě Božího jména, kterou provolávají andělé či jiné nebeské bytosti. Není zde ani stopy po nějaké komunikaci mezi mystikem a Bohem, jedná se pouze o vidění.

V následující kapitole, č. 8, najdeme zmínku o činnosti Boha, kdy „ruší tvrdá nařízení“, význam celého odstavce je však nejasný.⁵⁸

⁵¹ Janowitz, str. 34

⁵² Halperin, str. 551

⁵³ Janowitz, str. 35

⁵⁴ Tefilin jsou modlitební řemínky, které používají židovští muži při některých modlitbách. Jsou to dvě malé černé krabičky s pasážemi z Tóry, upevněné na řemíncích, přičemž jedna se přivazuje na ruku a druhá na čelo. Při jejich přivazování se utvoří několik uzlů, které spolu s omotanými řemínky tvoří určitá písmena hebrejské abecedy, která mají symbolický význam. Tefilin jsou důležitou součástí modlitební výbavy židovských mužů již od starověku. Rabi Akiva po pronesení oslavného hymnu měl vizi jednoho uzlíku, spočívajícího na Božím těle (při antropomorfním pojetí).

⁵⁵ Janowitz, str. 36

⁵⁶ Modlitba Alejnu (Alejnu le-šabeach) je významnou modlitbou denní liturgie, velmi často poslední denní modlitbou. Je pojmenována podle svého počátečního slova, které znamená „(je) na nás“ ve významu „je naší povinností“. Obsahem modlitby je povinnost židů chválit Boha Stvořitele, Pána veškerenstva, který neučinil Izrael stejný jako jiné národy. Původ modlitby pravděpodobně sahá až do perských dob.

⁵⁷ Janowitz, str. 38-40

⁵⁸ Janowitz, str. 40 (kap. 7 a 8)

Další vidění Boha najdeme hned v následující 9. kapitole. „Všechny mé údy se trásly a řekl jsem: Ty jsi živoucí a ustanovený Bůh, stvořil jsi nebesa a zemi. Kromě tebe není žádná skála. Po věčnost bude tvá památka chválena...Práce tvých rukou je v obydlí tvé země. Velký Bůh, stvořitel všeho...Ve svém světě budeš projevovat spravedlnost. Ve spravedlnosti svého jména mě zachrániš...“⁵⁹ Opět pouze vidění bez komunikace, zdůraznění stvořitelské funkce, Boží jednosti a aspektu spravedlnosti.

V kapitole 11 se hovoří o Bohu takto: „Ty jsi Bůh žijící v nebesích, který dal povolení společníkům své slávy, kteří se budou starat o lidi v čistotě...recituji tvé jméno, které je jediné nad všemi žijícími bytostmi.“⁶⁰ Pokud je zmíněna nějaká činnost Boží, tak je to (kromě prvotní činnosti stvořitelské) pouze činnost vladařská – vládneš, nařídil jsi atd. Dále čteme: „Kdo je jako ty mezi bohy, Hospodine? A není žádné dílo jak tvoje. Požehnaný jsi, Hospodine, Pane zázraků a mocných činů...“ Tento hymnus, stejně jako mnohé další v textu Ma'ase merkava, se používá v podstatě k magickým účelům – k ochraně člověka, který ho používá, přičemž je potřeba dodržet přesný postup při jeho použití. Další hymnus nalezneme v kapitole 15. V něm je Bůh pojímán jako stvořitel, mocný a vyvýšený, moudrý a jediný, svatý a věčný, je králem na nebi i na zemi. V hymnu je uveden dlouhý výčet Božích jmen, z nichž většina je zatím nedešifrovaná a představuje pro nás jen shluky souhlásek.

O problematice Božích jmen pojednává Gaster ve své práci *Sword of Moses*. Tyto shluky písmen jsou často různými variantami tetragrammatonu, případně jiných Božích jmen, přičemž místo původních písmen jsou zde jiná písmena hebrejské abecedy. Klíčem k záměně písmen je celá řada, např. se použije vždy následující písmeno v abecedě (tj. např. v češtině by místo A bylo B, místo B by bylo C atd.), nebo místo prvního písmene poslední (tj. místo A by bylo Z, místo B by bylo Y), případně se zaměňuje první a dvanácté písmeno atd. Nebo se ze jména (platí to i pro celá slovní spojení) některá písmena odeberou či se naopak za každé písmeno vloží nějaké jiné apod. Někdy se také dvě slova kombinují v jedno.⁶¹ Z toho je vidět, že některá Boží jména jsou prakticky nerozšifrovatelná, pokud neznáme ten správný klíč, a musíme se tedy spokojit s těmi částmi hymnu, které jsou srozumitelné.

Hymnus v kapitole 15 končí takto: „požehnaný jsi Hospodine, velký, žijící v moci.“ Na to navazuje text: „A recitoval jsem tři jména ZJJP PSP >RS z jeho jména, aby se nemohl přiblížit a uškodit mi a když jsem vystupoval nahoru, recitoval jsem ta tři písmena, aby se mě andělé a škůdci nemohli dotknout.“ Následuje nesrozumitelný výčet jmen a „pečetí“.⁶² Evidentně se jedná magickou pasáž, není však zcela zřejmé, zda fráze „recitoval jsem tři jména z jeho jména“ odkazuje na Boha, protože text Ma'ase merkava je složen z řady menších celků, které jsou více či méně logicky pospojovány a jejichž hranice je někdy těžké určit. Pokud by tomu však bylo tak, že se jedná přímo o Boha, bylo by to velmi neobvyklé.

V hejchalotických textech (minimálně v základním korpusu) je totiž zcela běžné používání magie pro ovlivňování andělů a dalších nebeských bytostí, Bůh však tímto způsobem nikdy ovlivňován není. Je totiž vnímán jako vládce, jehož moc je absolutní a jehož ovlivnit nelze. Maximálně najdeme pasáže, kdy Bůh sám dá mystikovi hymnus, jehož recitováním může on (a někdy i jiní lidé) na sebe přivolat Boží milost. Také to nebývá Bůh, kdo se k mystikovi „přiblíží a uškodí mu“, to obstarávají jeho nebesští služebníci, není proto důvod, proč by se

⁵⁹ Janowitz, str. 41

⁶⁰ Janowitz, str. 42

⁶¹ Gaster, str. 10-12

⁶² Janowitz, str. 47-8

měl mystik chránit před Bohem. Obvykle pokud mystik projde všemi nebezpečnostmi a skrze všechny stráže až k Božímu trůnu, již mu další nebezpečí nehrozí a může patřit na Boží slávu a oslavovat Boha zpěvem hymnů. Bůh je vnímán jako kvalitativně odlišný od andělů a nebeských bytostí, není to prostě jen nejvyšší z nich. Proto se spíše přiklání k možnosti, že v textu něco chybí a jedná se o některého z andělů.⁶³

V kapitole 16 najdeme místo hymnu prosbu, určenou Bohu, o ochranu při výstupu k merkavě, z níž cituji: „Požehnaný jsi Hospodine, můj Bože a můj stvořiteli, svatý a budící bázeň. Věčný živote, vyvýšený nad trůn. Kdo je jako Ty, vyvýšený ve výšinách? Nechej mě uspět ve všech mých záležitostech. A já budu mluvit hlasitě v branách moudrosti. A já budu hledat na cestách porozumění. A já zahlédnu komnaty Tóry... A ochraň mě před všemi hněvivými, kteří stojí před Tebou. Ať jsou ke mně před Tebou přátelští. A já budu vědět, že Tvoje svatost je věčná. A já budu navěky žehnat svatost Tvého jména...“ atd.⁶⁴

Janowitz k tomu v poznámce pod čarou dodává: „Tato pasáž se odlišuje od ostatních častým použitím imperfekta⁶⁵. Důvodem je možná cíl pasáže, jímž je hledání ochrany. Pevná struktura pasáže naznačuje, že hledající bude Boha chválit, pokud bude jeho žádost o ochranu úspěšná.“⁶⁶ Jedná se tedy v podstatě o modlitbu, Bůh je zde chápán jako král, který může nařídít svým služebníkům, aby s přicházejícím jednali dobře a nebránili mu v přístupu. Za vyslyšení modlitby je nabízena „odměna“ ve formě chválení a oslavování Boha. Zajímavý je zde i osobní přístup k Bohu, kdy Bůh není označován obecně jako „stvořitel nebe a země“ nebo „stvořitel světa“, ale prosebník ho oslovuje pouze ve vztahu k sobě „můj Bože a můj stvořiteli“. Bůh je zde také oslovován „věčný živote“, a to dvakrát v celé krátké modlitbě. Nikoliv tedy Bůh má život věčný, ale on sám je věčným životem.

Kapitola 23 obsahuje dlouhý výčet nesrozumitelných andělských jmen a na konci se dočteme, že anděl Sandalfon (Jméno je uvedeno jako SNDLPWN, zřejmě je na konci přidáno další slovo. Ovšem jméno lze identifikovat, protože Sandalfon má podobnou funkci i v jiných textech) „přivazuje tefilin na hlavu Věčné skály Hospodina Boha Izraele... který sedí na širokých místech ve výšinách a činí svou vůli ve světě a nikdo ji nemůže změnit.“ Zde se nachází pozoruhodně antropomorfní pojetí Boha, který činí stejné náboženské úkony jako bytosti jím stvořené. Nabízí se otázka, zda Bůh uctívá sám sebe? Pravděpodobně však Bůh má sloužit jako vzor zbožnému člověku.⁶⁷

V kapitole 24 se hovoří o tom, že pouze rabi Jišmael smí spatřit toto mystérium, a anděl mu sdělí, že mu to nebylo umožněno jeho vlastní mocí, ale „mocí tvého otce, který je v nebesích. Ale ty jsi šťastný v tomto světě, a bude to pro tebe dobré ve světě budoucím (world to come, olam ha-ba) a ty jsi šťastný a bude to pro tebe dobré vždy a navždy. A podobně pro všechny lidi, kteří se toho drží a od rána do rána pronášejí modlitbu, jako je ta Tvoje.“ Na tom je pozoruhodné označení Boha za otce v nebesích, pro hejchalotickou literaturu zcela netypické. Opět zde najdeme apokalyptické očekávání budoucího světa.

Kapitola 25 obsahuje další hymnus, obsahově podobný jako v kapitole 15. Bůh je zde

⁶³ Janowitz, str. 48-50

⁶⁴ Janowitz, str. 50

⁶⁵ Imperfektum se v hebrejštině používá pro „perspektivu dopředu“, překládá se obvykle přítomným či budoucím časem. Nepoužívá se pro minulost (s výjimkou tzv. konsektivního imperfekta neboli narativu), ani pro běžné hymny popisující Boží velikost a slávu.

⁶⁶ Janowitz, str. 50

⁶⁷ Janowitz, str. 53

nazýván králem světa, nad něhož není. V kapitole 26 najdeme obrat „který sedí na širokých místech ve výšinách“, stejný jako v kapitole 23. Bůh je mocný, posvěcený a spravedlivý. Na konci kapitoly 25 je zmíněno pět modliteb, které dostal rabi Jišmael od svého učitele rabiho Nechunji.⁶⁸

Těchto pět modliteb najdeme v kapitolách 27-31.⁶⁹ V prvním hymnu je Bůh prezentován jako stvořitel a vládce všeho, který stvořil „dechem svých rtů“ nebeskou klenbu. Tento antropomorfní obrat, ač zřejmě myšlen obrazně, není v tomto typu textů obvyklý. Druhý hymnus je zajímavý a uvedu z něj první část.

Buď posvěcen, Hospodine, Bože Izraele, nebes a země,
Pane pánů, vyvýšený nad vyvýšenými,
Bože Cherubim, jezdící na Cherubim.
Bůh zástupů, a jeho vláda je nad zástupy.
Bůh služebníků a jeho jméno je posvěceno jeho služebníky.
On je svým jménem a jeho jméno je jím.
On je v sobě a jeho jméno je v jeho jméně.
Píseň je jeho jméno a jeho jméno je píseň.⁷⁰

Výrazem jezdící na Cherubim se zřejmě myslí merkava neboli Boží trůn. V textu Re'ujot Jechezkel (viz níže), kde je sedm trůnů v sedmi nebích, je jménem Cherubim nazýván trůn v nebi Šechakim. Proto jsem nevolila překlad cherubů, na cherubech. Boží jméno je ztotožněno s Bohem, což je zřejmě příčinou toho, proč je Božímu jménu přikládán takový význam – kdo zná jméno, svým způsobem „zná“ Boha. Písní, která je jeho jménem, se zřejmě myslí oslavná píseň – hymnus.

Na začátku třetího hymnu je zdůrazněna Boží moc nad zázraky, mystérii a divy, Bůh je pán moudrosti a pochopení a „dává znalosti těm, kdo jsou obeznámeni s pochopením“. Čtvrtý hymnus klade důraz na Boží sídlo ve výšinách a v mracích a na ohnivou podobu Boží. V pátém hymnu se hovoří o Boží velikosti a majestátu, na konci je zdůrazněna jeho věčnost. Důraz na moc a panování Boží najdeme téměř v každém hymnu.

V kapitole 32 najdeme další dlouhý hymnus.⁷¹ Opakují se v něm obraty z předcházejících hymnů, opět je zdůrazněna jedinnost Boží, jeho moc a velkolepost, jeho stvořitelské dílo. Uvádí se také, že je stvořitel skvělého Cherubim (viz pozn. výše), že kola merkavy zpívají píseň (kola merkavy jsou už od knihy Ezechiel pojímána jako živé bytosti, Ezechiel zmiňuje, že mají oči). Trůn slávy, spočívající v nebi Aravot (ve většině textů výraz pro sedmé nebe) také zpívá. Najdeme zde také trishagion „Svatý, svatý, svatý“, který je převzat z knihy Izajášovy⁷².

Kapitola 33 obsahuje poslední, velmi dlouhý, hymnus, kde je opět zdůrazněn panovnický aspekt Boží. Najdeme zde i obrat „je zvolen navěky“. V případě, že se nejedná o chybný překlad, je to velmi zvláštní formulace, jako by Boha někdo volil za panovníka. Je zde také popsán stvořitelský aspekt Boží, kde se říká, že Bůh vymodeloval svět „jedním slovem“. Bůh je tak mocný, že „celý svět se otřásá jeho mocí.“ Hymnus, stejně jako celý text Ma'ase

⁶⁸ Janowitz, str. 54-56

⁶⁹ Janowitz, str. 56-51

⁷⁰ Izajáš 6.3 „Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů, celá země je plná jeho slávy.“

⁷¹ Janowitz, str. 57

⁷² Janowitz, str. 61-63

merkava, končí slovy: „Požehnán buď Hospodine, věčná skálo.“⁷³

Vidíme, že Ma'ase merkava se poněkud liší od Hejchalot rabati. Najdeme zde apokalyptické zmínky o světě budoucím. Jsou zde modlitby, s jejichž pomocí lze ovlivnit Boha ve svůj prospěch, byť tuto možnost poskytl Bůh sám. V první části textu dokonce Bůh s člověkem komunikuje. Dá se říci, že Hejchalot rabati je téměř čistě mystický text (pomineme-li dodatečně přidanou teologickou pasáž na konci), zatímco v Ma'ase merkava najdeme také prvky apokalyptické a magické.⁷⁴

Na rozdíl od Hejchalot rabati, kde je kladen důraz na panovnický aspekt Boha, je v Ma'ase merkava zdůrazněn význam a moc Božích jmen. Boží síla je koncentrovaná v jeho jméně či jménech. Sláva Boha na trůnu je úzce spojena se svatostí jeho jména.

Kromě jmen, která se opakují v různých hejchalotických textech, zde najdeme i jména, která se omezují pouze na Ma'ase merkava. Řada z těchto jmen, jako např. DDRJN nebo 'NPR', je pro nás nesrozumitelná. Jako Boží jméno je zde užito zájmeno Hu (on, on je) a číslovka Echad (jeden).

„On je“ je jeho jméno
a jeho jméno je „On je“.
„On je“ je v „On je“
a jeho jméno je v jeho jméně.⁷⁵

...

Ty jsi jeden
a Tvoje jméno je „Jeden“.

Velké je Tvoje mocné jméno, Pane,
„Jeden“ je Tvé jméno
a nad Tebe nikdo není.⁷⁶

V celém textu je silně zdůrazněn aspekt ohně. S tím souvisí také pozoruhodně explicitní popis nebeského království. Přes ohnivé řeky vedou ohnivé mosty, Boží komnaty jsou ohnivé, andělé jsou ohniví, Boží trůn je ohnivý, sedm merkav v sedmi palácích je ohnivých. Sám Bůh je popisován jako „stravující oheň“. Rovněž Boží jméno je spojeno s ohněm.⁷⁷

3.2.3 Hejchalot zutarti

Hejchalot zutarti patří k nejdůležitějším hejchalotickým textům. Bohužel dosud neexistuje žádný kompletní překlad do angličtiny, pouze jednotlivé pasáže v sekundární literatuře, které byly pochopitelně vybrány podle záměru autora, a nemusí představovat hlavní či nejcharakterističtější části textu. Proto se o tomto textu zmíním stručněji, a to na základě Schäferovy práce *The Hidden and Manifest God*, kde je uveden překlad asi patnácti odstavců, a dalších 23 pasáží, které najdeme přeloženy v *Beholders* Vity Daphny Arbel.

⁷³ Janowitz, str. 63-66

⁷⁴ Samozřejmě i v Hejchalot rabati najdeme magické náznaky v podobě používání jmen a pečeti k průchodu přes strážce jednotlivých paláců (nachází se v pasážích, které jsem nerozebírala, protože se netýkají přímo našeho tématu).

⁷⁵ Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, str. 80

⁷⁶ Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, str. 80

⁷⁷ Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, str. 79

Především, jak poznamenává Schäfer, je tento text mnohem proměnlivější než ostatní, protože v jednotlivých rukopisech jsou podstatnější odchylky.⁷⁸ Přesto však lze určit jeho charakteristické rysy.

Text se dá rozdělit na dvě odlišné části. Podle Schäferova číslování, které přebírá i Arbel, představují první část odstavce 335-374 a druhou část odstavce 407-426.

V první části najdeme, podobně jako u Ma'ase merkava, důraz na Boží jména, zatímco aspekt Boha jako krále je sice stále přítomný, ale nikoliv zdůrazněn. Jméno je podstatou Boha, jméno má magický význam a lze s ním konat zázraky. Nejedná se jen o jedno jméno, ale o nejrůznější permutace. Také jsou použita různá nesrozumitelná *nomina barbara*.⁷⁹

(Velké) jméno je on,
svaté jméno je on,
čisté jméno je on.⁸⁰

Hejchalot zutarti je jediným textem hejchalotické literatury, kde je položena otázka, zda člověk může vidět Boha.⁸¹ Odpovědí je pasáž s biblickými citáty:

Kdo je schopen vysvětlit, kdo je schopen vidět?
Za prvé, je psáno (Ex 33:20): Člověk mě nesmí spatřit,
má-li zůstat naživu.
A za druhé, je psáno (Deut 5:24), že Bůh mluví s člověkem
a ten může zůstat naživu.
A za třetí, je psáno (Iz 6:1): spatřil jsem Panovníka,
sedícího na vysokém a vzhledném trůnu.⁸²

Schäfer tuto pasáž vysvětluje jako tezi (člověk nemůže spatřit Boha a přežít), antitezi (člověk může spatřit Boha a přežít) a řešení (pouze *jored merkava* může spatřit Boha a přežít).⁸³ Navíc mystik je povinen podat zprávu o tom, co viděl:

Nebeský trest na vás, kteří sestupujete k merkavě,
pokud neřeknete a nesdělíte, co jste slyšeli,
a pokud nepodáte svědectví o podobě
vytržení, moci, hrdosti a slávy.⁸⁴

Druhá část textu, odstavce 407-426, je obsahově dosti podobná Hejchalot rabati – i zde hraje dominantní roli pojetí Boha jako krále. Najdeme tu i bezejmenného *jored merkava*, který chválí Boha jako krále. Některé fráze jsou stejné či podobné jak v Hechalot rabati.⁸⁵

Bůh je uctíván jako král, např. v této pasáži:

⁷⁸ Schäfer, The Hidden and Manifest God, str. 55-6

⁷⁹ Nomina barbara – nesrozumitelná jména, často převzatá z cizího jazyka, používaná většinou k magickým účelům. Jejich síla spočívá ve zvuku, nikoliv v sémantickém smyslu.

⁸⁰ Schäfer, The Hidden and Manifest God, str. 56

⁸¹ Schäfer, The Hidden and Manifest God, str. 57

⁸² Schäfer, The Hidden and Manifest God, str. 57-8 a Arbel, str. 48

⁸³ Schäfer, The Hidden and Manifest God, str. 59

⁸⁴ Arbel, str. 26

⁸⁵ Schäfer, The Hidden and Manifest God, str. 60-61

Před tebou, JHVH, Bože Izraele, klečí a padají na zem
povýšení i ponížení. Před tebou, JHVH, Bože Izraele,
serafové provolávají slávu a pějí. Před tebou, JHVH, Bože Izraele,
serafové pějí a radují se. Trůn tvé slávy tě chválí
a uctívá tvou vznešenost a velkou sílu a nádheru.
Před tebou, JHVH, Bože Izraele,
tě tvoji sluhové korunují korunami,
a zpívají ti novou píseň. Navždy tě dosazují na trůn,
a budeš zván Jeden vždy a navždy.⁸⁶

Dozvídáme se, že Bůh je skryt všem bytostem, kromě rabiho Akivy.

Velký, mocný a strašlivý, velkolepý a silný Bůh,
který je skryt očím všech bytostí
a zakryt před služebnými anděly,
ale odhalen rabi Akivovi
skrže dílo merkavy.⁸⁷

Najdeme zde i náznaky typu „Ši'ur koma“ (viz kap. 3.2.6):

Každý, kdo zná tyto míry⁸⁸
a chválu na svého Tvůrce,
který je skryt před všemi lidmi,
je zaslíben být mezi těmi ve světě budoucím.⁸⁹

V textu najdeme zpracování také často zmiňovanou talmudickou pasáž o čtyřech rabínech,
kteří vstoupili do *Pardes*⁹⁰ (Babylónský talmud, Chagiga 14b, paralely Tosefta, Chagiga 2:3-4
a Jeruzalémský talmud, Chagiga 2:1, 77a), a to jak v první, tak i ve druhé části.

A toto jsou ti, kteří vstoupili do Pardes:
Ben Azaj a Ben Zoma a Acher a Rabi Akiva.
Ben Azaj pohlédl do šestého paláce a
spatřil záři mramorových desek,
kterými byl vydlážděn palác. A jeho tělo to nemohlo snést
a on otevřel ústa a otázel se:
„Tyto vody, jaká je jejich podstata?“ A zemřel...
Ben Zoma pohlédl na jas mramorových desek a vnímal je jako vodu.
Jeho tělo to dokázalo snést a nezeptal se,
ale jeho mysl to nesnesla. A došel úhony. Zbláznil se...⁹¹

Arbel cituje pouze tuto část příběhu, který pokračuje líčením, jak ani Acher (Elíša ben Abuja)
nezvládl nástrahy mystického výstupu a odpadl od víry. Po jeho odpadnutí se mu místo jeho
vlastního jména začalo říkat Acher (Jiný). Jediný rabi Akiva došel až k merkavě.

⁸⁶ Arbel, str. 121

⁸⁷ Arbel, str. 136

⁸⁸ rozuměj rozměry Božího těla

⁸⁹ Arbel, str. 123

⁹⁰ Pardes – „Boží zahrada“, „ráj“, zde ve významu „podnikli mystický výstup“

⁹¹ Arbel, str. 36

Příběh ukazuje tři formy smrti, kterým může člověk podlehnout, pokud mystický výstup nezvládne – fyzická smrt (Ben Azaj), smrt mysli – ztráta zdravého rozumu (Ben Zoma) a náboženská smrt – hereze (Acher).

3.2.4 Merkava raba

Dalším významným hejchalotickým textem je Merkava raba. Tento text jako celek není do angličtiny přeložen, v různých publikacích najdeme vždy jen několik odstavců, které, jak už jsem poznamenala u Hejchalot zutarti, podléhají výběru autora.

Proto se, stejně jako u Hejchalot zutarti, o tomto textu zmíním stručněji, a to především na základě Schäferovy práce *The Hidden and Manifest God*, kde najdeme překlad asi 23 odstavců. Dále používám *Beholders* Vity Daphny Arbel, kde jsou pouze dva krátké odstavce a *The Poetics of Ascent* Naomi Janowitz, kde jsou čtyři odstavce.

I zde, stejně jako v předchozích textech, je Bůh pojímán jako král, sedící na trůnu ve svém paláci. Podobně jako v *Ma'ase merkava* je zde kladen důraz na Boží jména, zde je však Boží jméno ztotožněno s Božím zjevem.

Jeho zjev (je) jeho jméno,
a jeho jméno (je) jeho zjev,
a řeč jeho rtů (je) jeho jméno.⁹²

Další příklad důrazu na Boží jméno najdeme např. v této pasáži:

Požehnána buď chvála tvého jména,
a píseň tvé síly a zmínky o tobě
(ve věčnosti) a navždy.
V chvále tvého jména
je odhaleno tajemství moudrosti
a v písni, kde jsi zmíněn
jsou prozrazena mystéria mystérií
a brány porozumění,
takže bytosti nebes a země
uznávají před tebou:
Požehnaný buď Hospodine,
mudrci mystérií
a vládce všeho, co je skryto.⁹³

Část textu je typu *Ši'ur koma*. V textu je několikrát odkazováno na „míry našeho stvořitele“, ale nenásleduje hned jejich výčet, ale místo toho je uveden výčet Božích jmen a písně oslavující Boha. Míry následují až poté, ale i v této pasáži je kladen velký důraz na jména jednotlivých částí Božího těla a na různá Boží jména. Je možné, že pasáže se jmény byly do textu vloženy později.⁹⁴

⁹² Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, str. 98

⁹³ Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, str. 98-99

⁹⁴ Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, str. 99-101

To je to jméno,
velké, mocné a obávané,
silné (a) čisté,
vážené a svaté.
Bud' pochválen, bud' posvěcen,
bud' veleben, bud' vyvýšen navždy,
Hospodine, Bože Izraele,
králi králů králů,
bud' pochválen.⁹⁵

Tento text se liší od předchozích textů tím, že cesta nebeskými paláci zde vůbec není důležitá. Naopak v popředí je předání „tajemství“ nebo „vědění“. Podstatou Boha je jeho jméno, Bůh sám je svým jménem. Tajemství spočívá ve znalosti Božích jmen.

3.2.5 Sefer hejchalot

Posledním ze základních hejchalotických textů, kterým se budu zabývat, je Sefer hejchalot neboli 3. Henoch. Tento text je k dispozici v překladu do angličtiny, a to hned dvakrát.⁹⁶ Ani jednu z těchto publikací se mi však zatím nepodařilo opatřit, proto se o tomto textu zmíním jenom stručně na základě Schäferova díla *The Hidden and Manifest God*, kde najdeme překlad asi osmi pasáží a především Beholders Vity Daphny Arbel, která ze Sefer hejchalot uvádí rozsáhlé citace, téměř padesát pasáží nebo jejich částí.

Podle Schäfera⁹⁷ odpovídá pojetí Boha v Sefer hejchalot pojetí v rabínské literatuře nejvíce ze všech hejchalotických textů. Používají se tu termíny a obraty Šechina, Svatý, budiž požehnán a další obraty typické pro rabínskou literaturu.

Když jsem vystoupil do výšin, abych uzřel vidění vozu,
vstoupil jsem do šesti paláců, jednoho uvnitř druhého, a když
jsem dosáhl brány sedmého paláce, zastavil jsem se a pomodlil se
k Svatému, budiž požehnán.⁹⁸

Velkou roli zde hraje trůn, na němž spočívá Šechina. Šechina vůbec hraje zcela zásadní roli, na rozdíl od ostatních hejchalotických textů. Pojetí je zcela rabínské: Bůh stáhl svou Šechinu ze světa v důsledku hříchů lidí. Předtím však Šechina pobývala ve světě:

Nejprve ale člověk a jeho generace
seděli u vchodu do zahrady Eden,
takže mohli patřit na jasný zjev Šechiny,
protože záře Šechiny vycházela z jednoho
konce světa na druhý, 65 000krát (jasnější)
než sluneční kotouč. Protože každý, kdo

⁹⁵ Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, str. 100

⁹⁶ Odeberg, Hugo: *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*. Cambridge University Press, 1928, rpt. New York: Ktav Publishing House, 1973, a Alexander, P.: „3 (Hebrew apocalypse of) Enoch: A New Translation and Introduction,“ in *The Old Testament Pseudepigrapha*, edited by James Charlesworth

⁹⁷ Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, str. 123

⁹⁸ Arbel, str. 109

využívá jasu této Šechiny není obtěžován
mouchami či komáry, nemocí či bolestí a
žádní zlí duchové mu nemohou uškodit.⁹⁹

Podle Schäfera v celém textu není prakticky žádná zmínka o tom, jak vypadá Bůh spočívající
na trůnu.¹⁰⁰ Arbel však uvádí tuto pasáž:

Jeho oděv je bílý jako sníh,
vlasy na jeho hlavě jsou jako čistá vlna.¹⁰¹

Odlišnost od většiny hejchalotických textů spočívá v minimálním výskytu Božích jmen,
zatímco v jiných textech (výše uvedených) se jich vyskytuje mnoho a je na ně i kladen důraz.
Boží jména jsou zmiňována jen v jedné pasáži, jejíž příslušnost k Sefer hejchalot je sporná.¹⁰²

Přestože není popisován Bůh na trůnu, dozvídáme se mnoho o jeho služebnících, andělech, a
dokonce personifikovaných vlastnostech:

Když Svatý, budiž požehnán,
sedí na soudcovském trůnu,
Spravedlnost stojí po jeho levici,
Milosrdenství po jeho pravici,
a Pravda stojí přímo proti němu.¹⁰³

Najdeme i značně antropomorfní popisy Boha:

Když jede na rychlém cherubovi,
jednu nohu má na jeho zádech a druhou na něm,
vnímá 18 000 světů jedním pohledem,
rozeznává je a do všech vidí.¹⁰⁴

Bůh má více vozů, na nichž se pohybuje:

Kolik vozů má Svatý, budiž požehnán?
Má vůz z cherubů...
Má vůz z větru...
Má vůz z mraků...¹⁰⁵

Bůh zde není jen transcendentní, nepřístupný panovník sedící na trůnu, jemuž se lze klanět a
opěvovat ho, je i aktivní jako soudce, pohybuje se nebeskými vozy...
Toto pojetí se více blíží pojetí v Tanachu než výše uvedené hejchalotické texty, kde je Bůh
převážně jen transcendentní a pasivní. Zároveň i více odpovídá rabínskému pojetí.

⁹⁹ Schäfer, The Hidden and Manifest God, str. 125

¹⁰⁰ Schäfer, The Hidden and Manifest God, str. 127

¹⁰¹ Arbel, str. 134

¹⁰² Schäfer, The Hidden and Manifest God, str. 128

¹⁰³ Arbel, str. 111

¹⁰⁴ Arbel, str. 115

¹⁰⁵ Arbel, str. 116

3.2.6 Některé vedlejší texty

Nyní se dostáváme k textům, které nazývám vedlejší, protože ne všichni badatelé je považují za hejchalotické a vykazují jiný charakter než texty předchozí. Bývají však často řazeny k textům základního korpusu, protože s nimi mají jisté společné rysy.

3.2.6.1 Re'ujot Jechezkel

Česky Ezechielova vize. Jedná se v podstatě o mystický midraš ke knize Ezechiel. Tento text byl dříve běžně řazen do hejchalotické literatury, nověji se někteří badatelé přiklánějí k tomu, že tam nepatří. Překlad do angličtiny najdeme ve sborníku *Jewish Mystical Testimonies*, který sestavil Louis Jacobs. Z tohoto překladu vycházím.

Je to krátký text a nenajdeme v něm žádné hymny ani modlitby k Bohu, naopak se zde vyskytuje celá řada citátů z Tanachu.

Bůh je zde označován jako Svatý a jako Síla, trvajících navždy. Bůh je zde aktivní, sám vychází na jednom ze svých vozů-trůnů (podle tohoto midraše jich má sedm, v každém nebi jeden) k Ezechielovi a dává mu nahlédnout do tajemství nebes, mluví k němu a nařizuje mu, aby vše, co viděl, sdělil Izraelcům. Je citováno několik míst z Tanachu, kde se popisují různé způsoby, jimiž se pohybuje Bůh. Nad merkavou v posledním nebi jsou křídla hajjot, bytostí z knihy Ezechielovy, a nad nimi spočívá Bůh.¹⁰⁶

Text celým svým charakterem připomíná rabínskou literaturu – pojetím Boha, který vchází do kontaktu s vyvolenými jedinci, dokládáním tvrzení autora citáty z Tanachu, označením Boha slovem Síla (hebr. *gevura*, řec. *dynamis*), které je typické pro rabínskou, nikoliv pro hejchalotickou literaturu. Pojetí Boha také odpovídá spíše rabínském než typickému hejchalotickému literatuře. Téma nebeských paláců a Božího trůnu najdeme v řadě textů, od kanonické literatury přes apokryfní, pseudoepigrafickou a apokalyptickou literaturu po magickou, gnostickou a raně křesťanskou literaturu. Výskyt této tematiky tedy sám o sobě nezakládá oprávnění řadit text k hejchalotické literatuře. Vzhledem ke všemu výše uvedenému se přikláním k názoru, že tento text do hejchalotické literatury nepatří. (Přesto ho zde uvádím z důvodů výše uvedených, tj. že řada, především starších, autorů ho za hejchalotický považuje.)

3.2.6.2 Charba de-Moše

Charba de-Moše neboli Meč Mojžišův také nepatří k základním textům hejchalotické literatury. Pouze někteří badatelé (např. Schäfer) jej přiřazují k hejchalotickému korpusu pro jistou podobnost s hejchalotickými texty. Jedná se o text čistě magický.

Tento text spolu s překladem a komentářem vydal Gaster už v roce 1896 pod názvem *Sword of Moses - An Ancient Book of Magic*. Schäfer tento překlad nepovažuje za zcela přesný, navíc překladatel v překladu vynechal řadu nepřeložitelných Božích jmen, která pouze označil v hebrejském textu. Jiný překlad do angličtiny však neexistuje a pro základní orientaci by mohl postačovat. Text má tři části psané směsí hebrejštiny a aramejštiny. Nás bude zajímat pouze první úvodní část, která je psaná převážně hebrejsky. Najdeme v ní modlitbu k Bohu, oslavný hymnus a dále zaklínání různých andělů, kterým se nebudeme zabývat.

¹⁰⁶ Jacobs, str. 35-44

Na začátku je Bůh v souladu s předchozími texty označen jako mocný a svatý. Zajímavé je však další označení, a to Pán tajemství, které odpovídá magickému charakteru textu, v němž se odhaluje tajemství – v tomto případě tzv. Meč Mojžíšův, dlouhá řada magických praktik, s jejichž pomocí údajně Mojžíš konal všechny své divy. Další označení Boha jsou Stvořitel vozů (merkav), Pán pánů a úctyhodný Bůh. Jediný Bůh sedí, a nebeské zástupy před ním klečí. On je pánem nade vším. „A pokud ho zaklínáte, připojí se k vám“¹⁰⁷ a způsobí, že vám jeho nebesští služebníci budou pomáhat tak, jak žádáte s pomocí tohoto Meče (rozuměj tohoto magického textu). Toto je jediné místo, kde je Bůh zaklínán podobně jako nebeské bytosti – není však zřejmé, zda nejde spíše o spojení dvou odstavců, které na sebe původně nenavazovaly. Tomu by nasvědčovala i formulace ve druhé části věty „a přiměje dalších pět vládců a jejich vozy“, což vypadá, že se nehovoří o Bohu, ale o některém vysoce postaveném andělovi.

Bůh, nazývaný „živoucí Bůh a Král vesmíru“ dále dává radu, jak se má člověk připravit před použitím Meče. Návod je podobný jako ve všech hejchalotických textech – očista a askeze po určitý počet dní. Následuje modlitba, na níž navazuje hymnus. Začátek zní takto: „Požehnan jsi, ó Pane náš Bože, Králi vesmíru, který otevíráš brány východu (rozuměj světovou stranu) a rozrážíš okna nebeské klenby na východě, dáváš světlo celému světu i jeho obyvatelům, s mnohými svým milostmi, se svými mystérii a tajemstvími, a učíš svůj lid Izrael Svá tajemství a mystéria, a odhalil jsi jim 'Meč' používaný světem...“ Pak se znovu opakuje, že pokud to člověk všechno učiní, bude vládnout Mečem, splní se jeho touhy a budou mu sloužit Boží služebníci. V hymnu najdeme mnoho přívlastků Boha, z nichž většina se neliší od přívlastků ve výše uvedených textech. Je zdůrazněna Boží moc, panovnický aspekt, milosrdenství a spravedlnost. Pouze na konci člověk Bohu říká: „nasloucháš mé modlitbě, protože Ty posloucháš modlitby, připojíš ke mně své služebníky, pány Meče, protože Ty jsi jejich král, plníš moje přání, protože všechno je v Tvých rukou...“ Totéž se v různých variantách opakuje v textu vícekrát.¹⁰⁸

Podobnost s výše uvedenými hejchalotickými texty je patrná, svým charakterem se však text zásadně liší v tom, že v něm není ani náznak mystiky a je čistě magický.

3.2.6.3 Ši'ur koma

Další text, který bývá některými badateli řazen k hejchalotické literatuře. Tento text byl již ve středověku považován za velmi kontroverzní pro svůj antropomorfismus při popisu rozměrů jednotlivých částí Božího těla. Někteří autoři však tvrdili, že tento popis má esoterický význam. Rozměry Božího těla se zde nebudu zabývat, uvedu jenom, že se jedná o obrovské, pro člověka nepředstavitelné velikosti.

Vycházím z překladu do angličtiny, uveřejněném ve sborníku *The Secret Garden*, jehož editorem byl David Meltzer. Překlad je převzat od *Work of the Chariot Trust*, který má na něj autorská práva, jméno konkrétního překladatele se mi nepodařilo dohledat.

Podíváme se, jakými výrazy je zde popisován Bůh. Najdeme zde toto: tetragrammaton JHVH, Bůh Izraele, živoucí a trvající Bůh, náš Pán a Učitel, velký, mocný, vzbuzující bázeň, Bůh

¹⁰⁷ Gaster, str. 27

¹⁰⁸ Gaster, str. 27-33

zástupů, Král králů králů, Svatý, ten, který je skrytý před všemi bytostmi, náš Stvořitel, Požehnaný, Mocný a Silný. (Další řada Božích jmen není identifikována a je pouze transkribována z hebrejštiny.) Z těchto přívlastků je zajímavé především označení Boha jako „učitele“, které jsme v jiném ze zkoumaných textů nenašli. Obrat „ten, který je skrytý před všemi bytostmi“ odpovídá transcendentnímu pojetí božství v hejchalotické literatuře. Dozvíme se, že ten, kdo zná toto mystérium, má zajištěno místo ve světě budoucím (olam ha-ba) a unikne trestu pekla (gehinom), jakož i dalším nástrahám.¹⁰⁹ Opět tedy apokalyptická zmínka, dokonce i o pekle.

Text se podobá textům základního korpusu svým charakterem i obsahem. Pokud jde o obsah, kromě rozměrů Božího těla, které tvoří pilíř textu, najdeme popis „bohoslužby“ před Božím trůnem, obklopeném anděly, při níž hraje zásadní roli anděl Metatron, „který je rukou Svátého, budiž požehnan.“¹¹⁰ Najdeme zde i oslavné hymny, které jsou v tomto překladu bohužel vynechány, je zde dlouhý výčet Božích i andělských jmen. Na konci textu jsou žalmy 93, 29 a 24. Text také uvádí, že Bůh vyjevil tajemství pouze Mojžíšovi. V tomto se shoduje s textem Charba de-Moše.

3.2.6.4 Sar ha-panim

Text, který někteří badatelé (např. Gruenwald v díle *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*) považují za součást Merkava raba, je v současnosti považován spíše za samostatný text. Jako takový ho uveřejnil mimo jiné Gaster ve *Sword of Moses*.¹¹¹ Bůh je zmíněn jen okrajově, protože hlavním námětem je sestup anděla, nazývaného Pán tváře (Sar ha-panim) k člověku.

Bůh je zde označen jako Král vesmíru, Učitel, nejvyšší a nejvyšší Král, Bůh a pomocník, Nejvyšší, JHVH, Hospodin, nejvyšší a svatý, Hospodin zástupů, Bůh izraelských vojsk, Šaddaj, Sabaoth a různými nominy barbara, místo kterých Gaster uvádí pouze „X“. Je zmiňováno „Boží jméno o 42 písmenech, před kterým se každý, kdo ho slyší, chvěje a je zděšen, a nebeské zástupy jsou ochromeny hrůzou.“¹¹²

Také se dozvíme o pěti Božích jménech, „jejichž písmena jsou napsána na hořící oheň, a která krouží kolem trůnu slávy, přičemž jedno sestupuje a jedno vystupuje, takže je andělé Boží blízkosti nemohou spatřit... zaklínám tě jimi, protože ty znáš jejich chválu a velikost, již žádná ústa nemohou vyslovit a žádné ucho nemůže uslyšet, ne, dokonce ani jedno jediné (jméno) z nich. Nejvyšší ti přikázal a nařídil: jakmile uslyšíš někoho, že tě zaklíná těmi jmény a tím prokazuje čest Mému Jménu, rychle sestup a splň přání toho muže, který ti dal je slyšet, ale pokud se omeškáš, vrhnu tě do ohnivých řeky Rigajon a jiného dám na tvé místo.“. Ve vztahu k Sar ha-panim je Bůh označen jako „tvůj Bůh, učitel všeho a tvůj pán“. Dále je specifikováno, že to nejmnocnější jméno Sar ha-panim je, „až na jedno písmeno, stejné jako jméno Boží, kterým vytvořil a zformoval všechno, a které umístil jako pečeť na veškerou práci Své ruky...“¹¹³

Další citát: „...jeho milované Jméno, na jehož počest bylo všechno stvořeno, a všichni jsou ztuhlí hrůzou před Jeho mocnou paží...“¹¹⁴

¹⁰⁹ Meltzer, str. 23-37

¹¹⁰ Meltzer, str. 34

¹¹¹ Gaster, Appendix I, § III, str. 47-51

¹¹² Gaster, str. 48

¹¹³ Gaster, str. 50

¹¹⁴ Gaster, str. 51

Text je vyloženě magický, Pán tváře je mnohokrát zaklínán, aby sestoupil a vyhověl zaklínajícímu. Pro zvýšení účinku kletby je odkazováno na Boha jako pána anděla Pán tváře – Bůh údajně přikázal, aby anděl člověku vyhověl. Bůh samozřejmě zaklínán není, Boha zaklínat nelze.

Bůh je zde pojímán jako mocný stvořitel a vládce všeho, co existuje, jako panovník, před nímž se všichni třesou hrůzou a jemuž není radno nevyhovět, protože hrozí přísný trest.

3.3 Původ hejchalotických textů

Otázka po původu hejchalotických textů, jak jsem již zmínila v úvodu, souvisí s pojetím božství v těchto textech. Především lze po rozboru těchto textů vyslovit hypotézu, že autoři měli jistou spojitost s rabínskými kruhy, protože evidentně byli obeznámeni s rabínskou literaturou, např. s příběhem o čtyřech rabínech, kteří vstoupili do Pardes. V textech je uváděno, že mystické cesty prováděli sami rabíni, jsou zde popisy, jak se připravovali, jak komunikovali s některými anděly apod. I když je značně pravděpodobné, že na mnoha místech jsou záměrně použita jména známých rabínů, aby se textu dodala vážnost a případně i starobylost (vydávání významných osob minulosti za autory novějších děl bylo ve starověku běžné), je dosti nepravděpodobné, že by texty bez výjimky pojednávaly o rabínech v případě, že autoři by ve skutečnosti neměli s rabínskými kruhy nic společného. Pokud se v některých případech nejednalo přímo o rabíny, jistě to byly osoby rabínským kruhům blízké, jako např. písaři, kteří se účastnili sledování mystických cest rabínů jako zapisovatelé.

Mnohé mystické pasáže působí velmi autenticky a domnívám se, že zachycují konkrétní mystické prožitky. Lze si jen těžko představit, že by záznam konkrétních prožitků byl pozměněn natolik, kolik by si vyžádalo předstírání, že se mystický prožitek udál ve zcela jiném prostředí (v rabínských kruzích), než jak tomu ve skutečnosti bylo. Proto se domnívám, že nejbližší pravdě jsou ti badatelé, kteří hledají autory mezi rabíny či lidmi z jejich nejbližšího okolí.

Např. Blumenthalova formulace, že se jedná o esoterickou elitu v rámci rabínské komunity se mi zdá zcela pravděpodobná. Jistě nelze předpokládat, že takovýchto mystických dobrodružství se účastnila celá komunita. Naopak nejdále od skutečnosti je zřejmě David Halperin, který se domnívá, že se jednalo o rebely z nižší nevzdělané vrstvy obyčejných lidí. Tento jeho názor je v souladu s jeho domněnkou, že nejde o záznamy skutečných mystických cest, ale jedná se o pouhé fantazie. Z výše uvedených důvodů je to velmi nepravděpodobné, navíc texty jistě nepsali nevzdělaní lidé, protože autorství předpokládá povědomí o řadě děl dobové i starší literatury, což u nevzdělané vrstvy lze jen stěží předpokládat (nemluvě o obvyklé negramotnosti nevzdělaných vrstev).

4 Závěr

4.1 Tři kritéria pro vymezení hejchalotického textu

Situaci při práci s hejchalotickými texty nám ztěžuje již výše zmíněný fakt, že není přesně stanoveno, co do hejchalotické literatury patří a co ne. Různí autoři vymezují hejchalotické texty různě.

Schölem uvádí Hejchalot rabati, Hejchalot zutarti, Sefer hejchalot (3. Henoch), Merkava raba, Ma'ase merkava (který sám publikoval), Re'ujot Jechezkel a Masechet hejchalot.

Gruenwald k výše uvedeným textům přidal Hejchalotické fragmenty (Pečeť merkavy, Pán Tóry), které uveřejnil. Za texty, které nejsou přímo hejchalotické, ale mají s touto literaturou hodně společného, považuje Ši'ur koma, Fragmenty o chiromantii, fyziognomii a metoposkopii a Sefer ha-razim.

Schäfer v Synopsis uvádí Sefer hejchalot (3. Henoch), Hejchalot rabati, Hejchalot zutarti, Ma'ase merkava a Merkava raba, Seder raba di-berešit (Barajta de-ma'ase berešit) a Charba de-Mošé. Jeho výběr byl ovšem omezen výběrem vhodných rukopisů k publikování. Ve své knize Hidden and Manifest God uvádí, že texty nepochybně hejchalotické jsou Hejchalot rabati, Hejchalot zutarti, Ma'ase merkava, Merkava raba, Sefer hejchalot (3. Henoch) a Fragmenty z Káhirske genizy (které sám uveřejnil), zatímco texty, jejichž příslušnost k hejchalotické literatuře je problematická jsou Re'ujot Jechezkel a Masechet hejchalot.

Karr dělí texty na „hlavní skupinu“, kam řadí Hejchalot rabati, Hejchalot zutarti, Sefer hejchalot (3. Henoch), Merkava raba, Ma'ase merkava a Ši'ur koma, a na „texty přidružené k hejchalotickým spisům“, kam podle něj patří Re'ujot Jechezkel, Masechet hejchalot, Hejchalotické fragmenty, Fragmenty o chiromantii, fyziognomii a metoposkopii, Sefer ha-razim, Seder raba di-berešit (Barajta de-ma'ase berešit), Charba de-Mošé, Otijot de-rabi Akiva, Sar ha-panim a Tosefta k Ezechielově targumu.

Arbel uvádí, že základ hejchalotických textů tvoří Hejchalot rabati, Hejchalot zutarti, Ma'ase merkava, Sefer hejchalot (3. Henoch), Ši'ur koma, Šiva Metatron (různé fragmenty týkající se Metatrona) a Fragmenty z Káhirske genizy.

Vidíme, že každý autor vymezuje skupinu hejchalotických textů poněkud jinak, všichni se shodnou pouze na čtyřech textech: Hejchalot rabati, Hejchalot zutarti, Ma'ase merkava a Sefer hejchalot (3. Henoch).

Dovolila bych si k těmto seznamům přidat seznam vlastní, s odůvodněním konkrétního zařazení toho kterého textu. Hejchalotické texty jsem pracovně rozdělila na *základní korpus* a *vedlejší texty*, vzhledem k velmi malému počtu textů základního korpusu jsem se však v této práci nechtěla omezit pouze na první skupinu. Do *základního korpusu* jsem zařadila texty, které mezi sebou vykazují zásadní podobnost a evidentně přísluší k jednomu typu. Mezi *vedlejší texty* jsem zařadila všechny ostatní texty, s tím, že po jejich rozboru je třeba zvážit, zda ke zkoumanému typu literatury patří či nikoliv. Vedlejších textů je celá řada a v této práci rozebírám pouze některé. Přiřazení či nepřičtení vedlejších textů k tomuto typu literatury bude záviset na kritériích, která si zvolíme.

Jediným kritériem jistě nemůže být jen námět nebeských paláců a vize Boha, protože tento námět se opakuje v nejrůznějších typech literatury, jak jsem to zmiňovala u textu Re'ujot

Jechezkel. Navíc v hejchalotické literatuře najdeme i další témata, jako jsou texty typu ši'ur koma (zabývající se rozměry Božího těla) nebo sar tora (Pán Tóry, texty, v nichž je přivolán anděl, aby člověku pomohl naučit se zpaměti Tóru – v této práci zastoupen textem Sar ha-panim). Takovéto pasáže jsou podstatnou součástí některých textů základního korpusu.

Za druhé kritérium považuji mystičnost textu. Nepůjde o výlučně mystický text, v podstatě všechny tyto texty jsou víceméně mysticko-magické, s větším či menším podílem té které složky. Žádný text není čistě mystický, je-li v něm dána možnost ovlivňovat nějakým způsobem anděly či strážce, např. pomocí jejich jmen či tzv. pečeti, což jsou zřejmě určitá slova, něco jako „hesla“. Většinou při popisech nižších paláců najdeme více magických prvků, v sedmém paláci se však jedná už o čistě mystický text. Je vidět, že čím magičtější je text, tím více je dána možnost ovlivňovat nějakým způsobem samotného Boha. Jsem však přesvědčena, že je nutno vyřadit texty čistě magické, jako je např. Charba de-Moše.

Třetí kritérium, typ textu, souvisí s předchozím kritériem. Mělo by se jednat o záznam mystických výstupů, případně jiných mystických zkušeností, buď přímo mystikem (v 1. osobě) nebo někým, kdo byl této zkušenosti bezprostředně přítomen. Jiné typy textu, jako je například midraš (Re'ujot Jechezkel) nebo návod k magickým úkonům (Charba de-Moše) nelze podle mě uznat za hejchalotickou literaturu.

Porovnáme-li jednotlivé zkoumané texty s našimi kritérii, vidíme, že texty základního korpusu splňují všechna tři kritéria. Vedlejší texty jsou rozmanitější.

Text Re'ujot Jechezkel, jak jsem zmiňovala výše, nepovažuji za hejchalotický text. Je to midraš, tj. neodpovídá typově, není to záznam mystické vize, i když se to na první pohled může zdát.

Ani Charba de-Moše bych neřadila mezi hejchalotické texty. Je to text čistě magický, bez náznaku mystiky, neodpovídá ani námětem, ani typově.

Stejně tak u textu Sar ha-panim bych se klonila k závěru, že se nejedná o hejchalotickou literaturu – námětem nejsou mystické vize (a to ani v části textu) a text je čistě magický.

Naopak Ši'ur koma odpovídá námětově i typově a zároveň se jedná o mystický text stejného charakteru jako jsou texty základního korpusu. Hlavní rozdíl je v poměru jednotlivých složek námětu. V textech základního korpusu je většina textu věnována putování paláci a vizím Boha, menšina jiným námětům, např. právě typu ši'ur koma, případně typu sar tora (viz výše). V Šiur Koma je tomu zcela naopak, většinu textu tvoří „míry těla“ (ši'ur koma), mystické vize menšinu. Text odpovídá i formálně hejchalotické literatuře v tom, že zde vystupují známí rabíni, jako např. rabi Jišmael.

4.2 Pojetí božství v jednotlivých textech

Po rozboru jednotlivých textů vidíme, že pojetí božství v různých hejchalotických textech se poněkud liší, dokonce i v různých částech téhož tzv. textu.

V textech základního korpusu je kladen důraz na Boha jako panovníka, mocného, majestátního, velkolepého, spravedlivého, vzbuzujícího bázeň. Velmi často je také zmiňováno Boží milosrdenství, i když tento aspekt je oproti předchozímu poněkud potlačen. Dalšími

běžně zmiňovanými Božími vlastnostmi jsou jeho věčnost a vševědoucnost. Velmi často se hovoří o Bohu jako Stvořiteli.

V Hejchalot rabati, v hlavní části Ma'ase merkava, v Hejchalot zutarti, Merkava raba, Ši'ur koma, Sar ha-panim a víceméně i v Charba de-Moše je Bůh předmětem pasivního uctívání, s člověkem prakticky nekomunikuje, nenavazuje s ním kontakt – člověk musí kontakt s ním iniciovat sám.

Výjimkou ze základního korpusu je pouze Sefer hejchalot, kde Bůh víceméně odpovídá pojetí v rabínské literatuře a tím se poněkud vymyká ostatním textům základního korpusu.

V Re'ujot Jechezkel je pojetí božství podobné jako v hejchalotických textech – Bůh jako panovník, mocný, milosrdný, spravedlivý, ale částečně se liší vzhledem k charakteru textu – Bůh je pojímán jako Pán tajemství.

4.3 Porovnání s rabínským pojetím

V kapitole 2 jsme se věnovali pojetí božství v rabínské literatuře. Viděli jsme, že Bůh rabínské literatury má vždy obě párové vlastnosti (např. je jak transcendentní, tak i imanentní). V kapitole 3 jsme viděli, že Bůh hejchalotické literatury má převážně jen jednu z párových vlastností (např. je pouze transcendentní). Pojetí Boha v hejchalotické literatuře je oproti rabínskému pojetí „poloviční“. Názorně to ukazuje následující tabulka.

párové vlastnosti Boží	rabínského pojetí	„hejchalotické“ pojetí
transcendence/imanence	transcendence/imanence	transcendence
aktivita/pasivita	aktivita/pasivita	pasivita
spravedlnost/milosrdenství	spravedlnost/milosrdenství	spravedlnost (aspekt milosrdenství přítomen jen okrajově)
je destruktivní/konstruktivní	je destruktivní/konstruktivní	je destruktivní (konstruktivní pouze jako stvořitel světa)
je abstraktní/ konkrétní (antropomorfní pojetí)	je abstraktní/ konkrétní (antropomorfní pojetí)	je konkrétní (antropomorfní pojetí)
je/není vázán na konkrétní místo	je/není vázán na konkrétní místo	je vázán na konkrétní místo (trůn)
vzbuzuje lásku/strach	vzbuzuje lásku/strach	vzbuzuje strach

Na první pohled je patrné, že Bůh převážné části hejchalotické literatury je, na rozdíl od rabínského pojetí, silně transcendentní, setrvávající v nebesích, kam má přístup jen nemnoho vyvolených. Bůh rabínského pojetí je jak transcendentní, tak imanentní.

Bůh hejchalotické literatury je Bůh stvořitel, který je ve vztahu k člověku pasivní, působí jako vzdálený nedosažitelný dokonalý panovník, stvořitel všehomíra, vládnoucí v nebesích, sedící na trůnu, obklopený řadou služebníků-andělů, kteří, spolu s mystiky proniknuvšími k jeho trůnu, opěvují jeho slávu a velikost.

V rabínské literatuře, stejně jako v Tanachu (židovská bible, křesťany nazývaná Starý zákon), Bůh sám ze své iniciativy komunikuje s člověkem. Bůh ortodoxního judaismu je Bůh

působící v dějinách a proto do nich aktivně zasahující. V rabínském pojetí najdeme i popisy pasivního Boha.

V hejchalotické literatuře je Bůh pojímán jako silný, mocný a spravedlivý, trestající pochybení. Druhotně však najdeme i aspekt milosrdenství. Dvojice spravedlnost-milosrdenství je jediná, z níž se vyskytují oba aspekty, přestože druhý aspekt je silně oslaben ve prospěch prvního.

V rabínském pojetí je silně zastoupen jak aspekt spravedlnosti, tak i milosrdenství.

Bůh hejchalotické literatury je, jak je výše uvedeno, převážně pasivní, a jen výjimečně najdeme zmínku o nějaké jeho činnosti. Najdeme však poměrně hodně zmínek o tom, že lidé nebo andělé budou pro své pochybení zničeni nebo jinak postiženi. V tom se projevuje Boží destruktivní aspekt.

V rabínském pojetí má Bůh oba aspekty – konstruktivní i destruktivní.

Popisy Boha v hejchalotické literatuře jsou velmi často antropomorfní, přičemž se zdá, že jsou z velké části myšleny doslovně, a nikoliv symbolicky, jak je to běžné v jiných typech textů. Problém antropomorfnosti Boha v hejchalotické literatuře je však dosti složitý a vyžádal by si zvláštní práce.

V rabínském pojetí je Bůh velmi často abstraktní, netělesný, neviditelný, najdeme však i antropomorfní pojetí. Antropomorfismus Boha v rabínské literatuře však mívá symbolický význam a není myšlen doslovně.

Bůh hejchalotické literatury je vázán na konkrétní místo – svůj trůn v sedmém nebi (výjimečně jsou pouze tři nebe a Bůh se nachází v třetím). Najdeme i zmínky o osmém nebi, kde Bůh přebývá a na svůj trůn v sedmém nebi sestupuje pouze v době modliteb. V osmém nebi je však Bůh pro člověka (i anděly) nedosažitelný. Člověk se může dostat do kontaktu s Bohem pouze u jeho trůnu. Najdeme i zmínky o tom, že Bůh „cestuje“ na svém trůnu-vozu nebo na cherubech apod., při tom však nepřichází do kontaktu s člověkem (Ezechielova vize byla sice vzorem pro mystiku merkavy¹¹⁵, do hejchalotické literatury se však nepočítá). Podle rabínského pojetí Bůh je i není vázán na konkrétní místo. V řadě textů je všudypřítomný, na konkrétní místo vázán není, může se zjevit nebo pobývat na různých místech. Jsou však i místa, ke kterým vázán je, nebo na kterých k němu má člověk přístup (do určité míry, a většinou jen člověk vyvolený). V různých obdobích židovských dějin to byla Archa úmluvy, Velesvatyně Chrámu, Zeď nářků (Západní zeď) atd.

V žádném z textů hejchalotické literatury nenajdeme lásku a intimitu mezi člověkem a Bohem. Bůh je předmětem uctívání a bázně, nikoliv lásky. V rabínské literatuře najdeme oba aspekty.

„Poloviční“ pojetí božství v hejchalotické literatuře je z výše uvedeného jasně patrné. Lze konstatovat, že je pro tento typ literatury charakteristické, nikoliv však zcela výlučně. Protože tzv. texty jsou často „slepence“ původně samostatných částí, v některých částech pojetí božství přestává být „poloviční“ v tom směru, že v něm najdeme některé páry vlastností jako celek, nebo opačnou vlastnost z páru, než která je typická pro hejchalotickou literaturu.

¹¹⁵ Mystika merkavy je mystika, jejímž centrem je vize merkavy – trůnu-vozu, jaký popisuje prorok Ezechiel v biblické Knize Ezechiel. Hebrejské slovo „merkava“ znamená „vůz“. Jde tedy o vize Boha na trůnu (případně jen vize trůnu) a obvykle i nebeské bohoslužby, kterou vykonávají andělé v nebi. Hejchalotická literatura je literatura, v níž našla mystika merkavy své vyjádření v podobě putování paláci ze účelem vize merkavy.

Nejčastěji to je aktivita Boha (z námi zkoumaných textů je to Sefer hejchalot, první část Merkava raba, Re'ujot Jechezkel) či zdůraznění aspektu milosrdenství (Hejchalot rabati, Sefer hejchalot, Charba de-Moše).

O důvodech „polovičního“ pojetí božství lze jenom spekulovat, ale může to souviset s mystickým charakterem zaznamenaných prožitků, v jejichž rámci byl Bůh vnímán pouze jednostranně a ne komplexně jako v klasické rabínské literatuře. Způsobům mystických výstupů se Jordej merkava učili jeden od druhého, při přípravě i při samotném výstupu postupovali velmi podobně, a proto i jejich prožitky mají podobný charakter a základní společné rysy.

4.4 Shrnutí

V této práci jsem se pokusila vymezit pojetí božství v hejchalotické literatuře. Jako „vedlejší produkt“ této práce uvádím

- 1) svůj názor na autorství těchto textů
- 2) návrh kritérií pro stanovení, které texty jsou hejchalotické
- 3) rozdělení zkoumaných textů na základě bodu 2)

Jako základ práce jsem vzala významnou část textů, které bývají považovány za hejchalotické, a to Hejchalot rabati, Ma'ase merkava, Hejchalot zutarti, Merkava raba, Sefer hejchalot, Re'ujot Jechezkel, Ši'ur koma, Charba de-Moše a Sar ha-panim.

Texty jsem pracovně rozdělila na dvě skupiny – *základní korpus* a *vedlejší texty*. Základní korpus jsou texty, které jsou nade vše pochybnost hejchalotické, u vedlejších textů je jejich příslušnost sporná. (Výběr byl veden dostupností překladů těchto textů do angličtiny, ale vzorek považuji za poměrně reprezentativní, protože jsou v něm zastoupeny nejdůležitější texty základního korpusu a různé typy textů vedlejších.)

Navrhla jsem tři kritéria, která by měl splňovat text, pokud má být považován za hejchalotický: 1) *námět nebeských paláců a vize Boha* 2) *mystičnost textu* a 3) *typ textu*. Po celkovém rozboru textů jsem na základě těchto kritérií došla k závěru, že tři z výše uvedených devíti textů nelze řadit k hejchalotické literatuře: Re'ujot Jechezkel, Charba de-Moše a Sar ha-panim.

Vyjádřila jsem názor, že autory hejchalotických textů musíme hledat *v rabínských kruzích*.

Pečlivým rozbořem těchto textů a jejich porovnáním s rabínským pojetím božství jsem došla k závěru, že pojetí Boha v hejchalotické literatuře je oproti rabínskému pojetí „poloviční“. Zatímco v rabínské literatuře má Bůh řadu párových vlastností (např. je transcendentní i imanentní), v hejchalotické literatuře má většinou pouze jednu vlastnost z páru (stejnou ve všech textech).

Jedná se o tyto dvojice vlastností: transcendence/imanence, aktivita/pasivita, spravedlnost/milosrdenství, je destruktivní/konstruktivní, je abstraktní/konkrétní, je/není vázán na konkrétní místo a vzbuzuje lásku/strach. Zatímco v rabínském pojetí má Bůh všechny tyto vlastnosti, Bůh v hejchalotickém pojetí (s jednou výjimkou) má vždy jen jednu vlastnost z daného páru.

Bůh hejchalotické literatury je transcendentní, pasivní, destruktivní, konkrétní, je vázán na konkrétní místo (svůj trůn) a vzbuzuje strach. Je zároveň spravedlivý i milosrdný, přičemž aspekt milosrdenství se vyskytuje pouze v části textů a i v nich je oslaben oproti aspektu spravedlnosti.

Tyto závěry považuji za vhodné východisko pro další zkoumání hechalotických textů a práci s nimi. Bylo by vhodné stejným způsobem rozebrat zbylé texty, které bývají řazeny k hejchalotické literatuře a poté výše uvedené závěry případně zkorigovat. Bylo by také velice zajímavé provést srovnání se soudobými texty jiných „žánrů“ – apokalyptickou, gnostickou a další literaturou.

V posledních desetiletích byla publikována řada větších i menších prací na téma hejchalotické literatury. Přesto však stále chybí překlady většiny těchto textů do národních jazyků badatelů. Dokonce ani v angličtině nenajdeme téměř žádný z těchto textů přeložený jako celek. Snad jen v němčině je situace lepší díky Schäferovu dílu *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*.

Proto si myslím, že kromě psaní sekundární literatury by bylo vhodné postupně překládat hejchalotické texty do dalších jazyků a tím tuto zajímavou literaturu zpřístupnit širšímu okruhu čtenářů.

5 Poznámky

Citáty z Bible uvádím podle ekumenického překladu.

Transkripce hebrejských výrazů

Používám transkripci, kterou uvádí Bedřich Nosek v komentáři k překladu Pirkej Avot. Odpovídá volnému fonetickému přepisu Martina Prudkého v článku „K transkripci hebrejštiny“ (obojí viz Použitá literatura).

Velká písmena

Při psaní velkých a malých písmen se přidržuji pravidel českého pravopisu.

U slov typu Ši'ur koma uvádím velké písmeno tam, kde se jedná o název konkrétní věci a malé tam, kde se jedná o obecné pojmenování. Např. Ši'ur koma jako název konkrétního textu, ši'ur koma jako typ textu nebo části textu, uvádějící „míry (Božího) těla“.

Protože v hebrejštině neexistuje rozlišení na velká a malá písmena, přidržuji se při přepisu hebrejských slov týchž pravidel.

6 Použitá literatura

Alexander, Phillip .S: Comparing Merkavah Mystics and Gnosticism: An Essay in Method, in: http://www.cloudsmagazine.com/16/Phillip_Alexander_Comparing_Merkavah_Mysticis_and_Gnosticism.htm

Arbel, Vita Daphna: Beholders of Divine Secret, State University of New York Press, Albany 2003

Bible, ekumenický překlad, Ekumenická rada církví, Ústřední církevní nakladatelství, Praha 1988

Blumenthal, David R.: Understanding Jewish Mysticism, Ktav Publishing House, New York 1978

Davila, James: Ancient Magic (The Prayer of Jacob), online lecture on 8 April, 1997, in: http://www.st-andrews.ac.uk/~www_sd/magic.html

Davila, James: The Hekhalot Literature and Shamanism, Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1994, pp. 767-89. S drobnými úpravami k dispozici na: http://www.st-andrews.ac.uk/~www_sd/hekhalot_shamanism_art.html

Elior, Rachel, The three temples: on the emergence of Jewish mysticism, Oxford; Portland, Or.: Littman Library of Jewish Civilization, 2004

Eskola, Timo: Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001

Gaster, Moses, Sword of Moses, London, D. Nutt, 1896 (rpt. New York, Samuel Wieser, 1970)

Gruenwald, Ithamar, Apocalyptic and Merkavah Mysticism, Leiden: E. J. Brill, 1980

Halperin, David J. (rev.), A new edition of the Hekhalot literature ("Schäfer, Peter, Synopse zur Hekhalot Literatur"), Journal of the American Oriental Society, Vol. 104, No. 3., pp. 543-552.

Jacobs, Louis (ed.), Jewish Mystical Testimonies, Schocken Books, New York 1997

Janowitz, Naomi: The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text, State University of New York Press, Albany 1989.

Jastrow, Marcus: Dictionary of the Talmud, Traditional Press Inc., New York, 1967

Jewish Encyclopedia, heslo 'Alenu:
<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1112&letter=A>

Kaplan, Aryeh: Meditation and Kabbalah, Samuel Weiser, York Beach 1985

Karr, Don, Notes on the study of Merkabah Mysticism and Hekhalot Literature in English, original version in: Collected Articles on the Kabbalah, vol. 1, Ithaca, KoM #5, 1985, the updated version (2006) in: <http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/mmhie.pdf>

Lyčka, Milan: Pojetí božství v judaismu, in: Bůh a bohové: pojetí božství v náboženských tradicích světa, DharmaGaia, Praha 2005

Meltzer, David (ed.), The Secret Garden: an Anthology in the Kabbalah, the Seabury Press, New York 1976

The Mishna, Oxford University Press, New York 1993

Pirkej Avot - Výroky otců, Sefer, Praha 1994 (úvod a komentář k překladu Bedřich Nosek)

Prudký, Martin, K transkripci hebrejštiny. Teologická reflexe. 1995, roč. 1, č. 1, s. 69-74.

Rich, Tracey R., Nature of God, in: <http://www.jewfaq.org/g-d.htm>

Sadek, Židovská mystika, Fra, Praha 2003

Schäfer, Peter (rev.), "Gruenwald, Ithamar: Apocalyptic and Merkavah Mysticism", "Halperin, David J., The Merkabah in Rabbinic Literature", "Chernus, Ira, Mysticism in Rabbinic Judaism", Journal of the American Oriental Society, Vol. 104, No. 3., pp. 537-541

Schäfer, Peter: The Hidden and Manifest God, State University of New York Press, Albany 1992

Schäfer, Peter: Synopse zur Hekhalot-Literatur, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1981

Schäfer, Peter (ed.): Übersetzung der Hekhalot-Literatur, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995

Scholem, Gershom Gerhard, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic tradition, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1960 [plus Maaseh Markabah, an unpublished merkavah text in Hebrew, p. 101-117]

Scholem, Gershom Gerhard, Major Trends in Jewish Mysticism, Jerusalem: Schocken Publishing House, 1941

Schubert, Kurt: Židovské náboženství v proměnách věků, Vyšehrad, Praha 2002

Stemberger, Günter: Talmud a Midraš, Vyšehrad, Praha 1999

The Talmud: Selected Writings, Paulist Press, New York 1989

Underhill, Evelyn, Mystika, Dybbuk, Praha 2004

Pro srovnání uvádím všech sedm verzí zahrnutých v Synopse zur Hekhalot-Literatur. Mnou přeložená verze je N8128.

M22

M40

O1531

253§
מלך מלכי המלכים אלהי
| האלהים ואדוני האדונים המשובב
| בקשרי כתרם מוקף בענפי נגיד
| נוגה שבענף הודו כסה שמים
| ובהדרו יופיע מרומים ומיופי
| מפליט תוארו האיתנים יפוצץ
| כתר ויקרים | טורד חלקו וכל
| עינים ישמחו בדברו ירגו רשעים
| בשמחתו ובדברו ילול בשמים
| טורדין | ויוצאין יקרים בלהבי אש
| הרוח נותן לשחריהם ושולח
| למקומם..

253§
מלך מלכי המלכים אלהי
| האלהים אדוני האדונים המשובב
| בקשרי | כתרם מוקף בענפי נגיד
| נוגה שבענף הודו כסה שמים | וב
| ובחדרו יפיע מרומים ומיופי
| יתבערו תהומות ומתארו יתבערו
| | האים מפליט תוארו ואין להים
| מפוצץ כתר ויקרים טורד ירגו | 15
| וכל עצים ישמחו בדברו ירגו
| רשעים בשמחתו ובדברו ילול |
| בשמים טורדין ויוצאין יקרים
| בלהבי אש נותן לשחריהם ושולח
| למקומם..

253§
מלך מלכי המלכים אלהי
| האלהים ואדוני האדונים המשובב
| בקשרי כתרם מוקף בענפי נגיד
| נוגה שבענף הודו כסה שמים
| הדרו | יופיע מרומים ומיופי
| יתבערו תהומות ומתארו יתבערו
| שחקים וגאים | מפליט תוארו
| ואיתנים מפוצץ כתר ויקרים
| טורד חלקו וכל עצים ישמחו |
| בדברו ירגו רשעים בשמחתו
| (ו) בדברו ילול בשמים טורדין
| ויוצאין יקרים | בלהבי אש נותן
| לשחריהם ושולח למקומם.

B238

V228

D436

253§
מלך מלכי המלכים אלהי
| האלהים ואדוני האדונים המשובב
| בקשרי | כתרם מוקף בענפי נגיד
| עינים בשבענף הודו כסה שמים
| ובהדרו יופיע מרומים ומיופי
| מפליט תוארו האיתנים יפוצץ
| כתר ויקרים | טורד חלקו וכל
| עינים ישמחו בדברו ירגו רשעים
| בשמחתו ובדברו ילול בשמים
| טורדין | ויוצאין יקרים בלהבי אש
| הרוח נותן לשחריהם ושולח
| למקומם..

253§
מלך מלכי המלכים אלהי
| האלהים ואדוני האדונים המשובב
| בקשרי כתרם מוקף בענפי נגיד
| נוגה שבענף | הודו כסה שמים
| ובהדרו יופיע מרומים ומיופי
| יתבערו | תהומות ומתארו
| יתבערו שחקים וגאים מפליט
| תוארו | ואיתנים מפוצץ כתר
| ויקרים טורד חלקו וכל עצים
| ישמחו | בדברו ירגו רשעים
| בשמחתו ובדברו ילול בשמים
| טורדין | ויוצאין יקרים בלהבי אש
| הרוח נותן לשחריהם ושולח
| למקומם..

253§
מלך מלכי המלכים אלהי
| האלהים ואדוני האדונים המשובב
| בקשרי כתרם מוקף בענפי נגיד
| נוגה שבענף הודו כסה שמים
| ובהדרו יופיע מרומים ומיופי
| יתבערו תהומות ומתארו יתבערו
| שחקים וגאים | מפליט תוארו
| ואיתנים מפוצץ כתר ויקרים טורד
| ירגו | וכל עצים ישמחו בדברו
| ירגו רשעים בשמחתו ובדברו
| ילול | בשמים טורדין ויוצאין
| יקרים בלהבי אש נותן לשחריהם
| ושולח למקומם // למקומם מ' א' ||

N8128

262§ (253)
מלך המלכים אלקי האלקים אדוני האדונים המשובב בכתרי | מלכות
| תהומות בענפי נוגה והמשובב בענפי נוגה ונגיד שבענף הודו | כסה שמים
| ובהדרו יופיע מרומים מפליט תוארו ומתארו יתבערו | תהומות ושחקים וכל
| עצים ישמחו בדברו ירגו רשעים בשמחתו ובדברו ילול | בשמים ויוצאין
| בלהבי אש חזק בשלח למקומם.

Příloha II

Schäfer, Übersetzung der Hekhalot-Literatur

Překlad hymnu §262 (253) N8128 do němčiny.

253 — 262 N8128

(Halakha) 3

König der Könige,

Gott der Götter,
Herr der Herren,
der durch die Kronen des
Königtums erhöht
wird,
der von Wolken hellen
Scheins umgeben ist,
der von den leuchtenden
Zweigen der Prinzen^c
umkreist wird,
der wie der Flügel seiner
Majestät den Himmel
bedeckt
und in seiner Zier aus der
Höhe aufscheint.
Aus der Rede seines
Mundes entzündeten
sich die (Tiefen)^d,
vor seiner Gestalt fliegen
Wolken davon,

alle Bäume erfreuen sich
an seinem Wort,
und durch seine Freude
jubeln (die) Gräser.
Diese seine Worte sind
Düfte,

in Feuerflammen ent-
weichen sie^e
und kehren in Ruhe an
ihren Ort zurück.